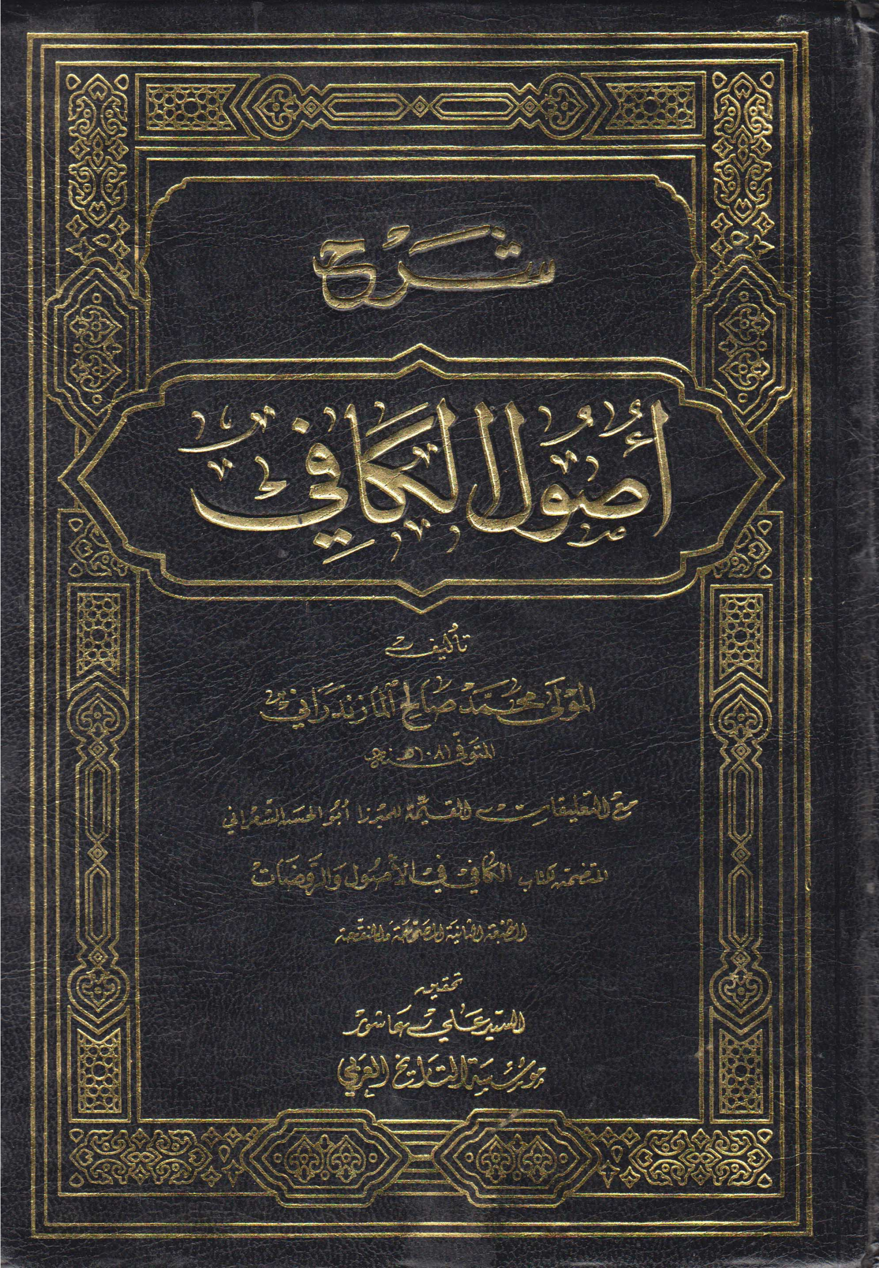

شرح
أصول الكافي
تأليف
المولى محمد صالح المازندراني
المتوفى ١٠٨١ هـ
مع التعليقات القيمة للميرزا أبو الحسن الشعراني
المتضمنة لكتاب الكافي في الأصول والروضات
الطبعة الثانية المصححة والمنقحة
تحقيق
السيد علي عاشور
مؤسسة التاريخ العربي


شرح
أصول الكافي

الطبعة الثانية المصححة والمنقحة

شرح أصول الكافي

تأليف

المولى محمد صالح المازندراني

المتوفى ١٠٨١ هـ

مع التعليقات القيّمة

للميرزا أبو الحسن الشعراني

المتضمن لكتاب

الكافي في الأصول والروضات

الطبعة الثانية المصححة والمنقحة

تحقيق

السيد علي عاشور

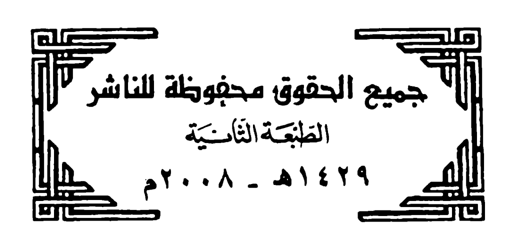
الجزء الثالث

مؤسسة التاريخ العربي

بيروت - لبنان

دار إحياء التراث العربي

بيروت - لبنان



الطبعة الثانية
١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م

الطبعة الثانية المصححة والمنقحة

بيروت - لبنان طريق المطار- خلف غولدن بلازا تلفون: ٠١/٤٥٥٥٥٩ - ٠١/٥٤٠٠٠٠ - فاكس: ٨٥٠٧١٧

Beyrout - Liban - Rue Airport Tel: 01/455559 - 01/540000 - fax: 850717

Email:info@dartourath.com www:dartourath.com

بسم الله الرحمن الرحيم

كتاب التوحيد

يبين فيه وجود الصانع ووحدته وصفاته الذاتية والفعلية
وسائر ما يصح له ويمتنع عليه

(باب حدوث العالم)[١]

المراد بالعالم ما سوى الله وهو مع تكثّره منحصر في الجوهر والعرض، وبحدوثه أن يكون وجوده مسبوقاً بالعدم، وقد اختلف الناس فيه فذهب المسلمون واليهود والنصارى والمجوس إلى أنَّ الأجسام حادثة بذواتها وصفاتها[٢] وذهب أرسطو وأتباعه إلى أنّها قديمة بذواتها وصفاتها[٣]

---

١ - قوله حدوث العالم وعطف إثبات المحدث عليه وجعله عنواناً لباب إثبات الواجب يدل على أن حدوث العالم ملزوم عرفاً لأثباته تعالى. (ش)

٢ - عرفوا مذهب اليهود والنصارى والمجوس باتفاقهم على إثبات صانع للعالم والمجبول في الفطرة أن كل مصنوع يجب أن يكون حادثاً وكل قديم مستغن عن الصانع ولذلك يذهب أذهان العامة من إثبات وجود الله تعالى إلى أن العالم حادث والمعنيان متلازمان في ذهنهم حتى أنهم يعدون القول بمخلوقية العالم مناقضاً للقول بقدمه زماناً ولذلك نسبوا إلى المليين الاتفاق على الحدوث مع أنهم لم يتفقوا إلاّ على إثبات الله تعالى فالحدوث من لوازم المخلوقية عرفاً لا عقلاً وأما الفلاسفة وجماعة من محققي أهل الكلام كالعلامة الحلي وسائر شراح التجريد والمواقف وأمثاله فلم يروا مناقضة بين مخلوقية العالم وكونه قديماً زماناً حيث قالوا إن علة احتياج الممكن إلى الواجب إنما هي إمكانه لاحدوثه وعلى هذا فلا يلزم من القول باثبات الصانع القول بحدوث العالم زماناً ولا يعلم اتفاق المليين عليه لأنهم لم يتعرضوا للبحث عن الحدوث ولم يجعلوه أصلاً من أصول دينهم وإنما الدين هو الاعتراف بوجود الله تعالى ورسوله والحدوث من لوازم الاقرار بالله تعالى عرفاً لا أصل من أصول الدين برأسه ؛ نعم زعم بعض المتكلمين أن مخلوقية العالم يوجب كونه تعالى فاعلاً مختاراً وأن كونه تعالى علة تامة يستلزم كونه فاعلاً مضطراً فالتزموا بأنه تعالى علة غير تامة ولا يلزم من وجوده وجود المعلول وهذا أيضاً غير وجيه إذ المعلول المقارن لوجود العلة دائماً يتصور على قسمين الأول المعلول الصادر بالاضطرار كالنور بالنسبة إلى الشمس لو فرض وجود الشمس دائماً كان نورها دائماً مع أنه مخلوق الشمس والشمس فاعل مضطر ؛ الثاني كالعلم بالنسبة إلى الله تعالى أن فرض تعلق إرادته تعالى بكونه خالقاً ومفيضاً دائماً فإن مخلوقه حينئذ دائم نوعاً مع كونه تعالى فاعلاً مختاراً وبالجملة فالقول بالفاعل المختار لا ينافي القول بتعلق إرادته بدوام خلقه فالحق أن القول بحدوث العالم إن ثبت كونه من الدين فإنما

وذهب أكثر الفلاسفة إلى أنّها قديمة بذواتها ومحدثة بصفاتها وقالوا لتوجيه ذلك ما لا طائل تحته[٤] وأمّا العكس فالظاهر أنّه لم يقل به أحد لأنّه باطل بالضرورة، وذهب جالينوس إلى التوقّف في جميع ذلك.

(وإثبات المحدث) أي إثبات موجود بالذّات غير متّصف بالحدوث موجد للعالم بالقدرة والاختيار وفي هذا الباب يثبت وجوده بالدّلائل العقليّة والبراهين الإنيّة ويتمسّك بآثاره من الحوادث اليوميّة والاحوال السفليّة والعلويّة التي لا يقدم منصف ذو حدس إلى إنكار حدوثها[٥] وأستنادها إلى الصانع الحكيم القادر المختار.

*** الأصل:**

١ ـ أخبرنا أبو جعفر محمّد بن يعقوب قال: حدَّثني عليُّ بن إبراهيم بن هاشم عن أبيه، عن الحسن بن إبراهيم عن يونس بن عبدالرحمن، عن عليِّ بن منصور قال: قال لي هشام ابن الحكم كان بمصر زنديق تبلغه عن أبي عبدالله عليه السلام أشياء فخرج إلى المدينة ليناظره فلم يصادفه بها وقيل له إنَّه خارج بمكّة فخرج إلى مكّة ونحن مع أبي عبدالله عليه السلام فصادفنا ونحن مع أبي عبدالله عليه السلام في الطواف وكان اسمه عبد الملك وكنيته أبو عبدالله فضرب كتفه كتف أبي عبدالله عليه السلام، فقال له أبو

ـ هو لملازمة عرفية بينه وبين إثبات الصانع وصفاته لاكونه أصلاً برأسه تعبداً ويؤيد ذلك كله عدم وجود حديث في هذا الباب دال على حدوث العالم زماناً مع كونه عنوانه. (ش)

٣ ـ هكذا نقل كثير من الناقلين مذهب أرسطو وهو مشتبه المراد والقدر المتيقن أن أرسطو كان قايلاً بتركب الجسم من الهيولى والصورة والهيولى غير مستقلة بنفسها في الوجود بل هي مقومة بالصورة والصورة أيضاً غير مقومة بنفسها بل هي مقومة بفاعل مفارق يقيمها ويقيم الهيولى بها فالأجسام التي نراها ونعلم وجودها جميعها معلولة للموجود المجرد الروحاني المسمى عنده بالعقل الفعال وهذا مذهبه المصرح به ويجب حمل كل ما يشتبه من كلام الناس على محكمة ثم أن بعض الناقلين غير العارفين بأصول الحكمة ذهب ذهنه من القديم في كلام أرسطو إلى كون عالم الاجسام غير مخلوق أصلاً أو إلى كونه تعالى فاعلاً موجباً وقد قلنا إن القديم الزماني عنده لا يوجب شيئاً من ذلك أصلاً وإنما خص الشارح الكلام بالأجسام مع عدم انحصار الممكنات فيها لأن اختلاف عامة الناس إنما هو فيها وأما غير الأجسام فلا يخطر ببال أكثرهم وجوده فكل ما تكلموا فيه إنما يتبادر منه الجسم وإن ثبت وجوب الاعتراف بحدوث شيء تعبداً فإنما هو الجسم لا غيره. (ش)

٤ ـ يعني لا فائدة في نقل تفاصيل كلام الفلاسفة وتوجيهها لما يأتي من أن إثبات الواجب لا يتوقف على تحقيق أقوالهم في القدم والحدوث. (ش)

٥ ـ يعني أن الدليل العقلي يكفي في إثبات أصل وجود الواجب وتتبع الحوادث والآثار التي لا يشك في حدوثها يكفي في إثبات كونه قادراً مختاراً ولا يحتاج إلى تحقيق البحث في القدم والحدوث تفصيلاً ولا ضرورة في إثبات الحدوث الزماني في الجميع وفيما لا اختلاف في حدوثه كفاية وهكذا قال الرفيع رحمه الله.(ش)

عبدالله عليه السلام: ما اسمك ؟

فقال: اسمي عبد الملك، قال: فما كنيتك ؟ قال: كنيتي أبو عبدالله، فقال له أبو عبدالله عليه السلام: **فمن هذا الملك الذي أنت عبده ؟ أمن ملوك الأرض أم من ملوك السّماء ؟ وأخبرني عن ابنك عبد إله السّماء أم عبد إله الأرض ؟ قل: ما شئت تُخصم**. قال هشام بن الحكم: فقلت للزّنديق: أما تردُّ عليه ؟ قال: فقبح قولي، فقال أبو عبدالله: **إذا فرغت من الطواف فأتنا** فلمّا فرغ أبو عبدالله أتاه الزّنديق فقعد بين يدي أبي عبدالله ونحن مجتمعون عنده، فقال أبو عبدالله عليه السلام للزنديق: **أتعلم أنّ للأرض تحتاً وفوقاً ؟ قال: نعم. قال: فدخلت تحتها ؟ قال: لا، قال: فما يدريك ما تحتها: قال: لا أدري إلّا أنّي أظنّ أن ليس تحتها شيء، فقال: أبو عبدالله عليه السلام: فالظّنُّ عجز لما لا يستيقن**[1] ثمّ قال أبو عبدالله عليه السلام: **أفصعدت السّماء ؟**

قال: لا، قال: أفتدري ما فيها ؟ قال: لا، قال: عجباً لك لم تبلغ المشرق، ولم تبلغ المغرب ولم تنزل الأرض ولم تصعد السّماء ولم تُجَز هناك فنعرف ما خلفهن وأنت جاحد بما فيهنّ وهل يجحد العاقل ما لا يعرف ؟! قال الزّنديق: ما كلّمني بهذا أحد غيرك، فقال أبو عبدالله عليه السلام : **فأنت من ذلك في شكّ فلعلّه هو ولعلّه ليس هو ؟**

فقال الزّنديق: ولعلّ ذلك؛ فقال أبو عبدالله عليه السلام: **أيّها الرَّجل! ليس لمن لا يعلم حجّة على من يعلم ولا حجّة للجاهل يا أخا أهل مصر! تفهّم عنّي فإنّا لا نشكّ في الله أبداً، أما ترى الشمس والقمر والليل والنهار يلِجان فلا يشتبهان ويرجعان، قد اضطرّا ليس لهما مكان إلّا مكانهما فإن كانا يقدران على أن يذهبا فلم يرجعان ؟ وإن كانا غير مضطرّين فلم لا يصير الليل نهاراً والنهار ليلاً ؟ اضطرّا والله يا أخا أهل مصر إلى دوامهما والذي اضطرّهما أحكم منهما وأكبر.**

فقال الزنديق صدقت، ثم قال أبو عبدالله عليه السلام: يا أخا أهل مصر إنَّ الذي تذهبون إليه وتظنّون أنّه الدّهر إن كان الدّهر يذهب بهم لِمَ لا يردّهم وإن كان يردّهم لم لا يذهب بهم ؟

القوم مضطرّون، يا أخا أهل مصر لم السّماء مرفوعة والأرض موضوعة لم لا يسقط السّماء على الأرض ؟ لم لا تنحدر الأرض فوق طباقها ولا يتماسكان ولا يتماسك من عليها ؟

قال الزّنديق: أمسكهما الله ربّهما وسيّدهما، قال: فآمن الزّنديق على يدي أبي عبدالله عليه السلام فقال له حمران: جُعلت فداك إن آمنت الزّنادقة على يدك فقد آمن الكفّار على يدي أبيك، فقال المؤمن الذي آمن على يدي أبي عبدالله عليه السلام: اجعلني من تلامذتك .

فقال أبو عبدالله عليه السلام: **يا هشام بن الحكم خذه إليك، وعلّمه.**

---

١ - في بعض النسخ [لمن لا يستيقن].

فعلّمه هشام فكان معلّم أهل الشام وأهل مصر الإيمان، وحسنت طهارته حتّى رضي بها أبو عبدالله عليه السلام[١].

* **الشرح** : (أخبرنا أبو جعفر محمّد بن يعقوب) قد مرَّ توجيه هذا القول في صدر الكتاب (قال: حدَّثني عليٌّ ابن إبراهيم بن هاشم، عن أبيه، عن الحسن بن إبراهيم، عن يونس بن عبدالرحمن، عن عليٍّ ابن منصور، قال: قال لي هشام بن الحكم، كان بمصر زنديق) الزِّنديق معرَّب والجمع الزَّنادقة، والهاء عوض عن الياء المحذوفة والأصل الزناديق وقد تزندق والاسم الزندقة، والمراد به الكافر النافي للصانع، ويطلق على الثنويّة وهم الّذين يقولون بأنَّ النور والظلمة هما المدبّران للعالم المؤثّران فيه ومنشأ شبهتهم أنّهم وجدوا العالم صنفين خيراً وشرّاً وهما ضدّان فأنكروا أن يكون فاعل واحد يفعل الشيء وضدَّه. فأثبتوا للخير صانعاً وسمّوه يزدان، وللشرِّ صانعاً وسمّوه أهرمن ؛ وعلى الدَّهريّة وهم الّذين يقولون بأنَّ الدَّهر هو الفاعل وأنّه دائم لم يزل وأبد لا يزال، وأنَّ العالم دائم لا يزول ومنشأ شبهتهم في نفي الصانع أنّهم لا يحكمون إلّا بوجود ما يشاهدونه، فلمّا لم يروا صانعاً حكموا بعدمه، ولمّا لم يروا للعالم حدوثاً وانقضاءً حكموا بقدمه .

وفي مفاتيح العلوم أنَّ الزنادقة هم المانويّة وكان المزدكيّة يسمَّون بذلك ومزدك هو الّذي ظهر في أيّام قباد وزعم أنَّ الأموال والحُرم مشتركة أظهر كتاباً سمّاه زنداً[٢] وهو كتاب المجوس الّذي جاء به زردشت الّذي يزعمون أنّه نبيٌّ فنسب أصحاب مزدك إلى زند وأعربت الكلمة فقيل: زنديق، وقيل: هذه الكلمة معرَّب زن دين يعني من كان دينه دين المرأة في الضعف وهو ضعيف (يبلغه عن أبي عبدالله عليه السلام أشياء) من أحاديث وجود الصانع وتوحيده أو من أخبار كمال فضله وعلمه عليه السلام بالمعارف الإلهيّة والشرائع النبويّة أو من ذمائم الزَّنادقة وقبائحهم ولؤمهم (فخرج إلى المدينة ليناظره فلم يصادفه بها وقيل له: إنّه خارج بمكّة) أي مقيماً بمكّة أو الباء بمعنى إلى (فخرج إلى مكّة ونحن مع أبي عبدالله عليه السلام فصادفنا ونحن مع أبي عبدالله عليه السلام في الطواف وكان اسمه عبد الملك وكنيته أبو عبدالله فضرب كتفه كتف أبي عبدالله عليه السلام) أي حاذاه أو الضرب معناه (فقال له أبو عبدالله عليه السلام: ما أسمك ؟ فقال: اسمي عبد الملك: قال فما كنيتك ؟

قال: كنيتي أبو عبدالله، فقال له أبو عبدالله عليه السلام فمن هذا الملك الّذي أنت عبده أمن ملوك الأرض أم من ملوك السماء وأخبرني عن ابنك عبدإله السماء أم عبد إله الأرض قل ما شئت

---

١ ـ الكافي: ١ /٧٢.

٢ ـ عبارة كتاب مفاتيح العلوم هكذا: «وأظهر كتاباً سماه زند وزعم أن فيه تأويل الأبستا وهو كتاب المجوس الذي جاء به زردشت» انتهى. (ش)

تخصم)[1] تخصم على البناء للمفعول مجزوم بعد الأمر أي إن تقل ما شئت تكن مخصوماً محجوجاً بقولك، وأمّا البناء للفاعل وحذف المفعول أي تخصم نفسك فهومحتمل لكنّه بعيد ووجه كونه مخصوماً أنّه إن أقرَّ بوجود ملك وإله هو وابنه عبداه فقد أقرَّ بما ينافي مذهبه من نفي المعبود والعبوديّة له، وإن قال: ليس هناك ملك وإله يكذِّبه ما دلَّ عليه هذان الاسمان باعتبار الوضع الاضافي لأن لهما بحسب اللّغة والعرف مفهومان وحقيقة تركيبيّة من أجل الأضافة والظاهر المتبادر أنَّ الواضع لاحظ وجودها حال الوضع فلا ينبغي للعاقل أن ينكره وهذا الوجه من الوجوه الإقناعيّة الّتي تورث الشكّ فيما ذهب إليه من نفي الإله وهذا هو المقصود في هذا المقام لأنَّ الحكيم يداوي من به مرض الجهل المركّب أوّلاً بما يوجب شكّه ليرجع من الجهل المركّب إلى الجهل البسيط ويستعدَّ لقبول الحقِّ، ثمَّ يداوي مرض الجهل البسيط بالدلائل والبراهين (قال هشام بن الحكم فقلت للزنديق) حين رأيته متحيّراً في الجواب .

(أما ترد عليه ؟ قال: فقبح قولي) قبح مجرَّد من القبح و «قولي» فاعله وضمير «قال» للزّنديق وإنّما حكم بقبح قوله لعلمه بأنّه مخصوم لو أجاب، ويحتمل أن يكون مزيداً من التقبيح وضمير فاعله يعود إلى الزنديق أو إلى أبي عبدالله عليه السلام وفاعل قال على الأوّل يعود إلى هشام وعلى الثاني إلى الزنديق (فقال أبو عبدالله عليه السلام إذا فرغت من الطواف فأتنا) فيه دلالة على جواز دخول الزنديق في المسجد لأنّه عليه السلام لم يأمر بإخراجه وحمل عدم الأمر به على عدم الاقتدار وعلى التقيّة محتمل كما أنَّ حمل النهي عن الدُّخول على ما إذا كان الدُّخول موجباً للتلويث محتمل أيضاً[2] .

(فلمّا فرغ أبو عبدالله عليه السلام أتاه الزّنديق فقعد بين يدي أبي عبدالله عليه السلام ونحن مجتمعون عنده فقال أبو عبدالله عليه السلام للزّنديق: أتعلم أنَّ للأرض تحتاً وفوقاً ؟ قال: نعم) أعلم لأنَّ الأرض متناهي المقدار وكلُّ جسم متناهي المقدار له تحت وفوق قطعاً (قال: فدخلت تحتها) من جانب الشرق أو من جانب الغرب أو من النزول في عمقها (قال: لا، قال: فما يدريك ما تحتها) أي أيُّ شيء يجعلك عالماً بما تحتها (قال: لا أدري إلّا أنّي أظنُّ أن ليس تحتها شيء) أنت تعلم أنَّ هذا الظنَّ لا مستند له إلّا عدم الرُّؤية والتمسّك به من سخافة العقل لأنَّ عدم رؤية شيء لا يدلُّ على عدم وجوده بوجه

---

١ - لم يكن غرضه عليه السلام من هذا الكلام إقامة الدليل عليه بل هو نظير المزاح المسكت، وقال بعد تَبْكِيته: إذا فرغت من الطواف فأتنا حتى نقيم عليك الدليل. (ش)

٢ - هذا غير محتمل جداً إذ لا يجوز دخول الكافر في المسجد الحرام بعد آية التوبة **﴿فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا﴾** ويحتمل أن دخوله كان كدخول سائر المنافقين لظاهر الاسلام وأما التقية التي ادعاها الشارح فغير صحيحة إذ لا تقية في إخراج الكافر من المسجد الحرام ولم يكن يمنع منه المخالفون.(ش)

من وجوه الدّلالات.

(فقال أبو عبدالله عليه السلام الظنُّ) في المطالب اليقينية (عجز لمن لا يستيقن) أي من لم يحصل له اليقين بوجود شيء أو لم يقدر على طلب اليقين به وظنّ بمجرّد ذلك أنّه ليس بموجود فذلك الظنّ نشأ من عجزه وضعف عقله لعدم علمه بأنَّ عدم العلم بوجود شيء ليس علماً بعدم وجوده ولا مستلزماً له وحمل العجز على الظنِّ من المبالغة، وفي بعض النسخ «لما لا يستيقن» بلفظة «ما» وهي مصدريّة وفاعل الفعل ضمير يعود إلى الظانّ المفهوم من الظنّ.

(ثمَّ قال أبو عبدالله عليه السلام: أفصعدت السماء) وشاهدت أطباقها (قال: لا، قال أفتدري ما فيها؟ قال: لا، قال: عجباً لك) نصبه على المصدر أي عجبت عجباً لحالك وشأنك أو على النداء بحذف أداته أي يا عجباً لك فنادى العجب منكراً ليحضر له، وقد أشار على سبيل الاستئناف إلى ما هو محلُّ التعجب بقوله: (لم تبلغ المشرق ولم تبلغ المغرب ولم تنزل الأرض ولم تصعد السماء ولم تجز هناك فتعرف ما خلفهنَّ وأنت جاحد بما فيهنَّ وهل يجحد العاقل ما لا يعرف)[1] فيه توبيخ له في نفيه وجود الصانع لأنّه لم يره وهذا الكلام يحتمل وجهين أحدهما أنّك لم تر جميع هذه الأماكن فكيف تنفي وجود الإله الصانع إذ لعلَّ في شيء منها إلهاً لم تره.

وثانيهما أنّك تنفي وجود الصانع لأنّك لم تره كما أنّك تنفي وجود شيء في هذه الأماكن لأنّك لم تره ولا ريب في أنَّ الثاني ممّا لا ينبغي أن يعتقد به العاقل لأنّ عدم رؤية شيء لا يدلُّ على عدم وجوده فكذا الأول لجواز أن يكون الصانع للعالم موجوداً، وعدم رؤيته لا يدلّ علىٰ عدم وجوده. فكيف يعتقد به العاقل[2] وعلى الوجهين حصل للزّنديق شكٌّ في مذهبه فلذا (قال الزنديق ما كلمني بهذا أحدٌ غيرك) للإشعار برجوعه عن الجهل المركّب إلى البسيط وعن الظنِّ بعدم وجود

---

١ ـ حاصل كلام الإمام عليه السلام أن عدم الوجدان لا يجعل دليل على عدم الوجود وبذلك يدفع قول أهل الظاهر حيث يبطلون بزعمهم أقوال المجتهدين في الأصوليين والمتكلمين واصحاب العقول والمعارف بأنهم لا يعرفون تحقيقاتهم الدقيقة وبأنها بعيدة عن أذهان العامة والجواب أن عدم فهم بعض الناس بعض الأمور لا يدل على بطلانه وهل يجحد العاقل ما لا يعرف وليس لمن لا يعلم حجة على من لا يعلم. (ش)

٢ ـ هذا الرجل من القائلين بأن كل موجود محسوس وأن كل ما لايدرك بحواسنا فهو غير موجود، وكان أيضاً قائلاً بالبخت والإتفاق، قال الشهرستاني عند بيان مذهب المانوية: قال بعضهم إن النور والظلام امتزجا بالبخت والإتفاق نظير مذهب ذي مقراطيس فرد عليه السلام على اعتقاده الأول بأن عدم الوجدان لا يدل علىٰ عدم الوجود، ثم شرع عليه السلام في الرد علىٰ اعتقاده. الثاني بأنا تتبعنا الموجودات ودققنا النظر في أحوالها حصل لنا اليقين بأنها لم تحدث بالبخت والاتفاق بل بسبب موجب وعلة مرجحة لغاية معلومة إذ لا يحدث من الاتفاق شيء منتظم وبالجملة السماء والارض وحركاتهما والليل والنهار وكل شيء مثلها حاصل بسبب موجب لا يمكن أن يكون على غير هذا الذي عليه ونظمها ناظمها وسيأتي لذلك تتمة ان شاء الله تعالى. (ش)

الصانع إلى الشكّ في وجوده وعدمه (فقال أبو عبدالله عليه السلام) طلباً لتصريحه بالشكّ ورجوعه عن الإنكار الصرف .

(فأنت من ذلك) أي من وجود الصانع أو من وجود ما لم‌تر وجوده (في شكّ فلعلّه هو ولعلّه ليس هو) أي لعلَّ الصانع موجودٌ بالهويّة الشخصيّة الذّاتيّة ولعلّه ليس بموجود وكلمة «لعلَّ» للرَّجاء والطمع وأصلها علَّ واللّام في أوّلها زائدة (فقال الزنديق) إظهاراً لشكّه (ولعلّ ذلك، فقال أبو عبدالله عليه السلام أيّها الرَّجل ليس لمن لا يعلم حجّة») أي غلبة أو برهان (على من يعلم) لأنَّ الحجّة مبنيّة على مقدَّمات وثيقة وأفكار دقيقة وانتقادات صحيحة ومناسبات لطيفة بين المطالب والمبادىء إلى غير ذلك من الأمور والشرائط المعتبرة فيها والجاهل بعيدٌ عن إدراك هذه الأمور فكيف يكون له حجّة على العاقل العالم بها (ولاحجّة للجاهل) أي لا حجّة للجاهل على العالم فهذا تأكيد للسابق أو لا حجّة للجاهل على القيام بالجهل والبقاء عليه إذ الواجب عليه التهيّؤ والاستعداد لقبول الحقِّ والتعرضُ للتعلّم والتفهّم عن العالم ولذا قال عليه السلام (يا أخا أهل مصر تفهّم عنّي) ما أقول لك من الحقِّ والبيان وما ألقي إليك من الحجّة والبرهان .

(فإنّا لا نشكّ في الله أبداً) أي في وجوده وصفاته وإبداعه لهذا العالم وانتهاء سلسلة الممكنات إليه وينبغي أن يعلم أن معرفته تعالى على ثلاثة أقسام[١] يندرج في كلِّ قسم مراتب غير محصورة الأوّل المعرفة الفطريّة وهي حاصلة للعوام أيضاً إذا ما من أحد إلّا وهو يعرف ربّه بحسب الفطرة الأصلية لما ركّب فيه من العقل الّذي هو الحجّة الأُولى، ولو أنكر وجوده تعالى منكر فانّما هو لغلبة الشقاوة المكتسبة المبطلة للاستعداد الفطري وهو مع ذلك قد يعترف به في حال الاضطرار كما أشار إليه سبحانه بقوله ﴿**وإذا مسّكم الضرّ في البحر ضلَّ من تدعون إلّا إيّاه ـ الآية**﴾[٢] الثاني

---

١ ـ قال بعض من تصدى لشرح الكافي ممن لا معرفة له بهذه الأمور أن إثبات وجوده تعالى ليس ممكناً بالاستدلال المنطقي وترتيب المقدمات كما هو طريقة المشائين وليس بالتجربة كما هو طريقة أهل العلوم الطبيعية ولا بالوجدان، والشهود على ما يدعيه الصوفية. بل بالوجدان الساذج وهو سهل وصعب، وقال: هو حاصل من التصادف بين العقل الانساني والموجدات ويحدث من هذا التصادف شرارة كما يحدث من تصادم الحجر والحديد وهي الاعتقاد بالله تعالى. انتهى. وعند المؤمنين بالله تعالى وجوده يثبت بالوجدان والشهود العرفاني وبالاستدلال العقلي وبالفطرة السليمة كما ذكره الشارح وأما التجربة كما هو طريقه الطبيعيين فهي بمعزل عن الوجود المجرد الكامل المحيط بكل شيء الذي لا يناله الحس بل هي خاصة بالأمور الجسمانية الطبيعية. وأما التصادم بين العقل والوجود فلا معنى له إلّا أن ينظر الإنسان في الأشياء بنظر العبرة ويشاهد الحكم والمصالح والتدبير المتقن فيها فيعرف بذلك أن لها خالقاً عالماً قادراً حكيماً ومرجعه إلى الاستدلال المنطقي الذي أنكره أولاً. (ش)

٢ ـ سورة الإسراء: ٦٧.

المعرفة بالنظر والاستدلال من الآثار وهذا القسم للخواصّ، الثالث المعرفة الشهوديّة والمشاهدة الحضوريّة الّتي هي مرتبة عين اليقين وهذا القسم لخاص الخاصّ الّذي يعرف الحقِّ بالحقّ، ولا يبعد أن يكون قوله عليه السلام «فإنّا لا نشكُّ» إشارة إلى هذا القسم لأنه الّذي حريٌ بأن لا يتطرّق الشكُّ إلى ساحته أصلاً وأبداً، ثمّ فيه إشارة إلى آداب المناظرة فإنّ المريد لاثبات الحقِّ لا بدَّ أن يوصي صاحبه بالتفهّم وترك التعنّت وأن يظهر حاله بأنّه على يقين فيما يقول ويتكلّم لأنَّ ذلك موجب لزيادة إصغاء السامع، ثمّ بعد تمهيد هذين الأمرين وتأصيل هذين الأصلين شرع في الاستدلال.

(وقال: أماترى الشمس والقمر والليل والنهار يلجان فلا يشتبهان ويرجعان) الظاهر أنّ الواو للعطف وأنَّ الولوج والرُّجوع متعلّقان بالشمس والقمر واللّيل والنهار جميعاً، والمراد بولوج الشمس والقمر دخولهما بالحركة ـ الخاصّة[1] في بروجهما ومنازلهما المعروفة على نحو لا يشتبه أوقات الدُّخول لكونها معلومة مضبوطة والمراد برجوعهما إلى الحالة الأُولى بعد تمام الدَّور أو رجوعهما إلى جزء معين من الفلك بعد المفارقة عنه فإنَّ الشمس تذهب من الانقلاب الصيفي إلى الانقلاب الشتوي، ثمّ ترجع من الانقلاب الشتوي إلى الانقلاب الصيفي[2] والقمر يذهب من المقارنة إلى المقابلة، ثمّ يرجع من المقابلة إلى المقارنة، أو رجوعهما بالحركة اليوميّة في نصف الدّور من الشرق إلى الغرب وفي نصف آخر من الغرب إلى الشرق، أو رجوعهما عن جهة الحركة الخاصّة إلى جهة الحركة اليوميّة في كلِّ آن مع تحقّق الحركة إلى هاتين الجهتين في نفس الأمر.

والمراد بولوج اللّيل والنهار دخول تمام كلّ منهما في الآخر واستتاره به فيستتر ظلمة اللّيل بضوء النهار ويستتر ضوء النهار بظلمة الليل على سبيل التعاقب بحيث لا يشتبه شيء منهما بالآخر مع التغاير بين النور والظلمة، كما يشير إليه قوله تعالى ﴿**وآية لهم اللّيل نسلخ منه النهار فإذا هم مظلمون**﴾[3] أو دخول بعض من كلّ واحد منهما في الآخر ففي ستّة أشهر يدخل جزء من اللّيل في

---

١ ـ الحركة الخاصة للشمس والقمر ما يرى منهما من الانتقال من المغرب إلى المشرق على التوالي فإذا نظرت إلى القمر ليلة ورأيته قريباً من كوكب من الكواكب ثم نظرت إليه في الليلة التالية رأيته بعيداً عن ذلك الكوكب نحو المشرق نحو ذراعين تقريباً وهذه حركته الخاصة وكذلك مثله للشمس ولسائر السيارات. ثم إن لهذه الحركة أجلاً مسمى ومقداراً خاصاً لا يتجاوزه البتة. (ش)

٢ ـ الانقلاب الصيفي رأس السرطان والشتوي رأس الجدي وانتقال الشمس من أحدهما إلى الآخر ظاهر محسوس فتراها تقرب أول السرطان إلى سمت الرأس وتبعد بعده إلى أول الجدي إلى غاية البعد عنه والزمان الواقع بينهما ثابت لا يزال وفي القمر أيضاً زمان سيره من مقارنته للشمس وانمحاق نوره إلى مقابلته لها وهي حالة البدر ثابت لا يتغير ورجوعه من البدر إلى المحاق كذلك والاولى أن يحمل مراد الإمام عليه السلام على جميع هذه الحركات وعدم تخصيصها ببعضها. (ش)

٣ ـ سورة يس: ٣٨.

النهار وفي ستّة أشهر يدخل جزء من النهار في اللّيل ولا يشتبه الدَّاخل في كلٍّ منهما في الآخر لكون أقداره معلومة محدودة دائماً[١] والمراد برجوعهما رجوع كلّ منهما بعد الاستتار عقب صاحبه أو رجوع كلٍّ منهما عمّا أعطاه الآخر فيرجع الدَّاخل من اللّيل في النهار إلى اللّيل ويرجع الدَّاخل من النهار في اللّيل إلى النهار أو رجوعهما إلى التساوي والتكافؤ في الاعتدالين بعد التزايد والتناقص، وإنّما قلنا الظاهر ذلك لأنّه يحتمل أن يتعلّق «يلجان» باللّيل والنهار ويرجعان بالشمس والقمر، ويحتمل أيضاً أن يكون الواو للحال، وعلى هذا الاحتمال كلٌّ واحد من الولوج والرُّجوع متعلّق باللّيل والنهار وخبر لهما (قد اضطرّا)[٢] هذا على الاحتمالين الأولين حال عن المفعول الأول لـ «ترى» لبيان أنَّ اتّصافه بالمفعول الثاني أعني الولوج والرجوع على سبيل الاضطرار ليثبت أنَّ لهما فاعلاً قادراً مختاراً يحملهما على ذلك بقدرته واختياره، والتثنية باعتبار أنَّ الشمس والقمر شيء واللّيل والنهار شيء آخر فهما شيئان وعلى الاحتمال الأخير مفعول ثان لترى وإشارة إلى اضطرار الشمس والقمر في أحوالهما، وقد أشار إلى وجه اضطرارهما أو اضطرار الجميع بقوله

---

١ ـ ولكون هذه الأقدار معلومة محدودة صح للمنجمين أن يخبروا بما يبتني على التسييرات من الحوادث كرؤية الهلال والخسوف والكسوف والمقارنات ومقادير الليل والنهار في الآفاق المختلفة وغير ذلك. (ش)

٢ ـ قلنا في حاشية الوافي إن المنكرين للصانع ليس مبنى شبهتهم واحداً ولا طريقتهم متشاكلة فعلى المثبت أن يبين في كل باب ما يليق به فمن يرى أن العالم قديم يزال شبهته بأن يثبت إمكانه وحدوثه ومن يرى أن العالم بالبخت والاتفاق تجب أن تزال بأن الترجيح بلا مرجح محال وأن الشيء ما لم يجب لم يوجد، ومن يرى أن كل موجود محسوس يزال شبهته بأن عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود وظاهر أن الإمام عليه السلام في هذا الحديث يرد القول بالبخت والاتفاق لأن السائل كان منهم. والشمس والقمر والكواكب عندهم أجسام جامدة نظير الأجسام الأرضية ولو خلي الجسم وطباعه لم يتحرك البتة إلّا بمحرك جاذب أو دافع وإن تحرك بسبب خارج عن هويته لم يحدث فيه تكرر ونظام مقرر، ولا يبتدل ولا يختلف ومعنى كون الجسم الجامد مضطراً أنه متحرك بتحريك غيره، ومعنى عدم اضطراره كونه مخلى وطباعه ولو كان قول الملاحدة صحيحاً ولم يكن في الوجود شيء خارج عن الأجسام محرك لها وكانت الأجسام أنفسها مخلاة وطبائعها من غير قوة خارجة تضطرها إلى شيء لم يكن يوجد هذا النظم بالبخت والاتفاق بل كانت الشمس تطلع يوماً ولا تطلع يوماً والقمر يسير مرة شهراً ومرة ثلاثة أشهر إذا الأمور بالبخت والاتفاق وكانت البرة تنبت مرة براً ومرة شعيراً، وشجرة التفاح تثمر مرة عنباً ومرة تمراً إذ المادة قابلة للتشكل بكل صورة والشمس قابله للتحرك إلى كل جانب فما الباعث لاختيار واحد من أمور غير متناهية مع أن الترجيح بلا مرجح باطل، فإن تمسك أحد بأن في كل جسم طبيعة تضطره إلى شيء قلنا هؤلاء الزنادقة الذين كان الكلام متوجهاً إليهم كانوا نظير ذي مقراطيس ولم يكونوا قائلين باضطرار الطبيعة ولرد القائلين بالطبيعة حجة أخرى مذكورة في محلها سيأتي إن شاء الله وقد نقلنا في حاشية الوافي كلام أبي علي بن سينا في الشفا في رد قول ذي ـ مقراطيس ومن قال بالبخت والاتفاق بما يشبه كلام الإمام عليه السلام فارجع إليه. (ش)

(ليس لهما مكان إلّا مكانهما) فإنَّ لكلٍّ واحد من الشمس والقمر من حيث الحجم والجسميَّة مكاناً مخصوصاً من الفلك هو مركوزٌ فيه لا يخرج منه أبداً إلى مكان آخر ومن حيث الحركة أمكنة معلومة هي مداراته اليوميّة الّتي يتحرَّك فيه ذاهباً من الشمال إلى الجنوب وعائداً من الجنوب إلى الشمال دائماً من غير تخلّف ولا وقوف وكذا لكلٍّ واحد من اللّيل والنهار محلٌّ مخصوص لا يقع فيه التبادل والتعاكس بالكليّة بأنَّ يستقرّ اللّيل كلّه في محلِّ النهار ويستقرَّ النهار كلّه في محلّ اللّيل ومن تفكّر فيه تفكراً صحيحاً واستعان بالحدس الصائب علم يقيناً أنّهما مضطرّان في ذلك.

(فإن كانا يقدران على أن يذهبا فلم يرجعا) دائماً على النظام المشاهد من غير تخلّف أصلاً ولم لا يذهبان على وجههما وقتاً ما، كما هو شأن صاحب الإرادة (وإن كانا غير مضطرّين) في الذِّهاب والرُّجوع وكان لهما اختيار فيهما (فلم لا يصير اللّيل نهاراً) بأن ترجع الشمس باختيارها فوق الأفق من الغرب إلى الشرق فيكون النهار سرمداً (والنهار ليلاً) بأن ترجع تحت الافق من الشرق إلى الغرب فيكون اللّيل سرمداً فدلَّ ذهابهما ورجوعهما واتّساق حركتهما وانضباط أمرهما وانضباط اللّيل والنهار دائماً على أنّهما مضطرّان في هذه الأمور وفي دوامهما، كما أشار إليه مؤكّداً بالقسم ترويجاً له لكون المخاطب في مقام الشكِّ بعدُ بقوله (اضطرّا والله يا أخا أهل مصر إلى دوامهما) على الأوصاف المذكورة وعلى النحو المشاهد فلهما فاعل قدير عليم خبير قاهر مدبّر دبّر في أمرهما كيف شاء لمنافع جليلة ومصالح كثيرة يعجز عن عدِّها اللّسان ويقصر عن وصفها البيان وفيه دلالة على أنَّ حركتهما ليست إراديّة ولا طبيعيّه لأنَّ كون حركة المتحرّك دائماً على نهج واحد من غير تبدُّل وتغيّر وإلى جهة ووضع، ثمّ تركهما بعد البلوغ يدلُّ على أنَّ تلك الحركة ليست مستندة إلى الإرادة والاختيار كما يحكم به العقل مع الانصاف والحدس الصائب وليست طبيعيّة لأنَّ الطبيعية لا تقتضي شيئاً والصرف عنه بالضرورة.

فإن قلت: دوامهما على ذلك لكونهما مركوزين في الفلك والفلك يحرِّكهما كذلك.

قلت: هذا اعتراف بالاضطرار وأمّا الفلك فحركته أيضاً على هذا النحو دائماً اضطراريّة وإلّا فلِمَ لا يتغيّر ولا يتبدَّل ولا يسرع ولا يبطيء ولا يعكس ولا يسكن وقتاً ما مع تجويز العقل حركته على أنحاء متفاوتة وجهات مختلفة فاستقراره على هذا النحو دلَّ على أنّه مضطرٌّ مقهور وله فاعل قاهر خارج عنه وليس لمن قال: بأنَّ حركته إراديّة لقصد التشبّه بالكامل دليل يعتدُّ به ولو ثبت ذلك ثبت المدَّعى أيضاً[1] لأنَّ وجوب الممكن وكونه قادراً على الإرادة من جانب الغير وهو الفاعل المختار

---

١ ـ هذا هو الصحيح في هذا الموضع بل إثبات نفس وعقل بازاء كل فلك مما يأبى عنه ذهن الماديين والملاحدة وإثبات الارادة للفلك يساوق إثبات وجود الله تعالى إذ المنكرون منهم للصانع تعالى ينكرون

الواجب وجوده لذاته دفعاً للتسلسل (والّذي اضطرَّهما) على ذلك (أحكم منهما وأكبر) الظاهر أنَّ «أحكم» اسمُ تفضيل من الحكم بمعنى القضاء ومنه (يا أحكم الحاكمين) لا من الإحكام كأفلس من الإفلاس، ليردّ أنّه شاذٌّ، والمراد بكونه أحكم وأكبر أنّه حاكم عليهما مؤثّر فيهما فلا محالة يكون أشدّ قضاء وأتم حكماً وأكبر رتبة منهما أو المراد أنَّ فعله ليس مثل فعلهما بالاضطرار وإلّا دار أو تسلسل أو المراد أنَّ وجوده من ذاته لا من الغير والإمكان مثلهما غير محكم في حدِّ ذاته لأنّه حينئذ ممكن وكلُّ ممكن باطل غير محكم في حدِّ ذاته أو المراد أنَّ ذاته وصفاته أحكم من ذاتهما وصفاتهما لأنَّ ذاتهما من الأجسام وصفاتهما من الجسمانيّات وكلُّ جسم وجسماني فيه ضعف وذلّة من جهات شتّى (فقال الزّنديق صدقت) لا بدَّ لهما من محرِّك يضطرُّهما على ما ذكر وهو أحكم وأكبر منهما (ثمَّ قال أبو عبدالله عليه السلام) لدفع ما يذهب إليه وهم الزّنديق من أنَّ ذلك المحرِّك هو الدّهر كما قالت الزّنادقة «وما يهلكنا إلّا الدّهر».

(يا أخا أهل مصر إنَّ الّذي تذهبون إليه وتظنّون أنّه الدَّهر) «أنّه الدّهر» خبر «أنَّ» أو هو مفعول «تظنّون» أو بيان للموصول بتقدير «من» ومفعوله محذوف وخبر «أنّ» حينئذ قوله (إن كان الدَّهر يذهب بهم لِمَ لا يردهم؟ وإن كان يردُّهم لم لا يذهب بهم) ضمير «بهم» إمّا راجع إلى ذوي العقول المدركة مطلقاً سواء كانت نفوساً قدسيّة مجرَّدة عن التعلّق بالأبدان أو نفوساً بشريّة متعلّقة بها أو راجع من باب التغليب إلى الكائنات من العلويات والسفليات كلّها، ولعلَّ المراد أنَّ للكائنات وجودات وصفات وكمالات هي ذاهبة إليها تاركة لأضدادها، مثلاً للإنسان موت وحياة، وللشمس والقمر وسائر الكواكب حركات بالأصالة دائماً من الغرب إلى الشرق وهي تذهب إلى جهات حركاتها ولا ترجع إلى خلافها ولا ترد والدّهر لا شعور له فإن صدر منه بمقتضى طبعه إذهاب الكائنات إلى جهاتها وصفاتها وكمالاتها يرد أنّه لِمَ يقتضي طبعه إذهابها إليها دون ردِّها إلى خلافها وأضدادها وإن صدر منه الردّ إلى خلافها يرد أنّه لم يقتضي طبعه الرّد إلى خلافها دون الإذهاب إليها؟ ولا يمكن التخلّص منه إلّا بأن يقال اقتضاء طبعه ذلك باعتبار مبدأ قادر قاهر أعطاه ذلك الطبع باختياره، وهذا مع كونه مثبتاً للمطلوب مدفوع بأنّه لا يجوز إسناد[1] هذه الافعال المختلفة

- العقول والنفوس ويستغربون الحركة الإرادية في الأفلاك أشد من استغراب عامة المسلمين والحق أن كل من رأى جسماً متحركاً على الاستدارة كالرحى من غير أن يكون هناك ماء أو هواء وأي سبب محرك آخر لا بد أن ينسب حركته إلى موجود غيبي جن أو ملائكة يدبره بالإرادة والاختيار ولا يذهب الفكر السليم إلى نسبة الحركة الدورية إلى فاعل غير إرادي البتة فالطبيعة ليست فاعل بنفسها بل هي مضطرة لفاعل غير طبيعي فهو إله أو ملائكة. (ش)

١ - قوله «لا يجوز إسناد هذه الأفعال اه» تفسير الشارح خلاف ظاهر عبارة الحديث كما يشعر به كلامه أخيراً لأن

والآثار المتفاوتة المتباينة إلى الطبع لأنّ الطبع لا يصدر منه الضدّان ولا ينشأ منه الفعلان المختلفان ولو في محلّين فإنه لا يمكن أن تسخّن النار في موضع وتبرِّد في موضع آخر، فوجب إسنادها بلا واسطة إلى فاعل قادر مختار يفعل ما يشاء بمجرَّد الإرادة والمشيّة، ولهذه العبارة احتمال آخر أظهر تركناه خوفاً للإطناب وحوالة على أفهام أولي الألباب.

(القوم مضطرُّون) إلى الاعتراف بذلك والإقرار، فالمراد بالقوم الإنسان أو ذووا العقول على الإطلاق ويحتمل أن يراد بهم الموجودات الممكنة كلّها من باب التغليب: يعني أنَّ الموجودات مضطرُّون في الوجود وما يتبعه من الصفات ولوازم المهيات وما يتّصف به المتحركات كالشمس والقمر وسائر السيارات من الذّهاب والعود والطلوع والغروب إلى غير ذلك من الأحوال وهذا الكلام على هذا الاحتمال تأكيد لما سبق وتقرير لما مرَّ من أنَّ هذه الآثار لا يجوز إسنادها إلى المتّصف بالاضطرار مثل الشمس والقمر والليل والنهار والدَّهر وغيرها بل يجب إسنادها إلى الفاعل المختار القاهر على الممكنات يفعل فيها ما يشاء كيف يشاء ثمَّ شرع في إثباته تعالى بدليل آخر وقال :

(يا أخا أهل مصر لم السماء) على عظمة حجمها ومقدارها (مرفوعة) على بعد مخصوص لا

- الإمام عليه السلام في مقام إثبات الضرورة في الطبيعة وتوجه نظام العالم الجملي إلى شيء واحد لا يختلف حتى يثبت به وحدة المبدأ نظير قطيع واحد من أغنام كثيرة تروح إلى جانب واحد أو جنود كثيرة متوجهين إلى جهة بنظام واحد يدل على وجود راع وقائد يسوقهم ولولا ذلك لذهب كل شاة إلى جانب وكل جندي إلى جهة بل يقوم بعضهم ويمشي بعضهم وينام بعضهم وبالجملة أراد عليه السلام رد من يذهب إلى البخت والاتفاق وهم طائفة من الملاحدة ينكرون ثبوت غرض وغاية للطبيعة ولم يكن عليه السلام في مقام رد طائفة اخرى منهم يثبتون الضرورة للطبيعة ولا يعترفون بوجود إله قادر مختار كما فهمه الشارح رحمه الله وتكلف في تطبيق كلام الإمام عليه السلام فمقصوده عليه السلام إثبات الضرورة الطبيعية المسخرة بامر الله تعالى لا إنكار الضرورة أصلاً وفي توحيد المفضل بعد أن أنكر عليه السلام على الطائفة الثانية نفي الواجب تعالى اكتفاء بالطبيعة قال وقد كان من القدماء يعني من قدماء فلاسفة اليونان طائفة أنكروا العمد والتدبير في الأشياء وزعموا أن كونها بالعرض والاتفاق وكان مما احتجوا به هذه الآفات التي تلد غير مجرى العرف والعادة كالإنسان يولد ناقصاً أو زائداً أصبعاً ويكون المولود مشوهاً مبدل الخلق فجعلوا هذا دليلاً على أن كون الأشياء ليس بعمد وتقدير بل بالعرض كيف ما اتفق أن يكون وقد كان أرسطاطاليس رد عليهم فقال: ان الذي يكون بالعرض والاتفاق إنما هو شيء يأتي بالفرط مرة مرة لأعراض تعرض للطبيعة فتزيلها عن سبيلها وليس بمنزلة الأمور الطبيعية الجارية على شكل واحد جرياً دائماً متتابعاً انتهى. واورد الشيخ أبو علي سينا في الفصل الرابع عشر من المقالة الأولى من الفن الأول من طبيعيات الشفا تفصيل هذا.

فانظر إلى شرف العقل والعلم كيف بلغ بهذا الرجل أرسطو مبلغاً ذكره سليل النبوة واستشهد بكلامه وألهم إليه من عالم الملكوت قوله وحجته. (ش)

يزيد ولا ينقص (والأرض موضوعة) في حاقٍّ وسط السماء على بعد معيّن بينهما مع اشتراكهما في الجسميّة المقتضية للتحيّز فرفع إحداهما ووضع الأُخرى دلّ على وجود قادر قاهر لهما على ذلك، فإن قيل. طبع السماء يقتضي الرَّفع وطبع الأرض يقتضي الوضع، قلنا: الرَّفع والوضع يتصوران على أنحاء مختلفة ووجوه متباينة فاختصاصهما، بهذا الرَّفع والوضع المخصوصين لا بدّ أن يكون مستنداً إلى الغير على أنَّ اقتضاء طبعهما ذلك لا بدّ أن يكون من الغير وهو المبدأ الغالب على الأشياء (لم لا تسقط السماء) بالحركة المستقيمة أو مع الحركة الدَّورية الّتي لها في نفس الأمر (على الأرض) إذ الحركة المستقيمة لا تنافي الحركة الدَّورية وما ذكره الفلاسفة من امتناع حركة السماء على الاستقامة[١] فهو ممنوع لم يقم عليه برهان.

(لم لا تنحدر الأرض فوق طباقها) تقول حدرت السفينة أحدرها إذا أرسلتها إلى أسفل والانحدار الانهباط وطباق الأرض طبقاتها الّتي بعضها فوق بعض، المراد بفوق طباقها الطبقة الفوقانيّة المكشوفة التي هي مسكنٌ للحيوانات المتنفّسة، يعني لم لا تنحدر الأرض إلى المآء من فوق طباقها أو لم لا ينحدر فوق طباقها على أن يكون فوق طباقها بدلاً من الأرض، ويحتمل أن يراد بطباقها ما يحيط بها من العناصر والأفلاك يعني لم لا تنحدر الأرض فوق العناصر بل إلى فوق الأفلاك أيضاً وإرجاع ضمير طباقها إلى السماء أيضاً محتمل والمراد بالطباق حينئذ طبقات السموات وإطلاق لفظ الانحدار على حركة الأرض إلى صوب المحيط صحيح لأنَّ حركتها من المركز إلى المحيط في سمت أقدامنا انحدار وهبوط بالنظر إلينا وصعود بالنظر إلى من يقابلنا

(فلا يتماسكان ولا يتماسك من عليها)[٢] في بعض النسخ ولا يتماسكان بالواو وهي للحال عن

---

١ - قوله «حركة السماء على الاستقامة ممنوع» حركة السماء على الاستقامة أو الاستدارة وامكانها أو امتناعها أجنبي عن المقام على ما ذكرنا فإن الغرض من جميع هذه الجمل إثبات الاضطرار وعدم وجود شيء إلّا بعلة فاعلة وغاية كما قيل: الشيء ما لم يجب لم يوجد وأنه لا بخت ولا اتفاق كما سبق من بيانه عليه السلام في توحيد المفضل والمقصود حاصل سواء كان الحركة المستقيمة ممتنعة على الفلك أو ممكنة. (ش)

٢ - قوله: «ولا يتماسك من عليها» هذا الكلام أيضاً رد على القائلين بالبخت والاتفاق منكري العلة ولا يخفى أن الالهيين يثبتون وجود واجب الوجود بأن كل شيء يحدث في العالم فهو بسبب وعلة ولا يمكن التسلسل في العلل فينتهي بالآخرة إلى واجب الوجود. ثم يثبتون علمه وقدرته واختياره تعالى بالنظر في أفعاله تعالى والحكم والمصالح فيها فإذا أنكر أحد أصل العلية والتزم بامكان الترجح من غير مرجح وأن تركب الأجسام بالبخت والاتفاق فقد سد باب إثبات الواجب تعالى، ومما قالوا: إن كل جسم حصل من تركب أجزاء صغار صلبة منبثة في الفضاء فاتفق أن اجتمع منها أجزاء غير محصاة في أحياز غير محصاة في خلأ غير متناه كما نقله الشيخ في الشفا ولو كان هذا صحيحاً لزم منه عدم تماسك أجزاء الأرض والسماء لأن الأجزاء المجتمعة في الفضاء بالبخت والاتفاق في معرض أن تتفرق بالاتفاق مع أنا نرى تماسك أجزائهما آلافاً من السنين فلا

المنفي وهو السقوط والانحدار وفي بعضها بالفاء وهذا الكلام حينئذ إما متفرِّع على النفي يعني علم من عدم سقوط السماء وعدم انحدار الأرض أنّهما لا يتماسكان أي لا يملكان أمرهما من الرَّفع والوضع ولا يقدران على ذلك وإنَّ كلَّ من على الأرض من الإنسان والحيوان وغيرهما لا يتمالك أمره من تحيّزه بحيّزه ووضعه فيه، لأنَّ وضعه تابع لوضع الأرض ووضع الأرض بالجبر من الفاعل القادر المختار فوضعه أيضاً منه أو متفرِّع على المنفي وعدم تماسكهما حينئذ بالرَّفع والوضع وعدم ثباتهما عليهما ظاهر، وكذا عدم تماسك من على الأرض وعدم ثباتهم عليها لغرقهم في الماء وانفلات الأرض من تحتهم سريعاً فينقطع التعلّق بينهما وبينهم ولو بقي التعلّق لاضطربوا بالحركة العنيفة اضطراباً شديداً، كما يشاهد مثل ذلك عند الزلازل الشديدة.

لا يقال: هذا الدَّليل والذي قبله إنّما يدلاّن على أنّه لا بدَّ لهذا النظام وتلك الحركات من مدبّر قادر خارج عن عالم الجسم والجسمانيّات، وأمّا أنّه واجب الوجود لذاته فلا، لجواز أن يكون هذا المدبر، جوهراً، مجرّداً، مفارقاً، لأنّا نقول: هذا الجوهر على تقدير وجوده ممكن بالاتفاق فهو لا يفيد الوجود ولواحقه إلّا إذا استفاد وجوده من وجود خارج عنه لأن وجود الممكن ليس من قبل ذاته المعرَّاة عن مرتبة الوجود، ولا من قبل وجوده بالضرورة، بل هو من قبل موجود مباين له حاكم عليه، وهو الله تعالى شأنه (فقال الزّنديق أمسكهما الله ربّهما وسيّدهما) الرَّب في اللّغة المالك والمدبّر والسيّد والمربّى والمتمّم والمنعم والمولى والصاحب والحافظ، والسيّد في اللّغة الرَّبُّ والمالك والشريف والكريم والحليم والحاكم والمقدَّم والمتحمّل للأذى ممّن دونه، (قال فآمن الزنديق على يدي أبي عبدالله عليه السلام، فقال: له حمران: جعلت فداك إن آمنت الزنادقة[١] على يديك فقد آمن الكفّار على يدي أبيك) المراد به رسول الله صلى الله عليه وآله ويحتمل غير من آبائه الطاهرين (فقال المؤمن الّذي آمن على يدي أبي عبدالله عليه السلام) لم يطلق عليه الزّنديق هنا تعظيماً له وإشعاراً بأنّه لا يجوز ذلك ولو على سبيل المجاز باعتبار ما كان (اجعلني من تلامذتك فقال: أبو عبدالله عليه السلام: يا هشام بن الحكم خذه إليك) أي منضمّاً إليك على التضمين (فعلّمه هشام) الأحكام الدّينية

- بد أن يكون التماسك والاجتماع بعلة كما في سائر الحوادث وقال بعض قدماء اليونانيين إن الأجسام متجاذبة طبعاً تميل بعضها إلى بعض وهذا اعتراف بأن التماسك بعلة لا بالإتفاق. وأما تفسير الشارح أن لا يتماسكان أي لا يملكان ـ إلى آخر ما قال ـ فتكلف مبنى على ما زعمه من أن الزندقة طريقة واحدة هي الالتزام بجبر الطبيعة ونفي القادر المختار. (ش)

١ ـ قوله «ان آمنت الزنادقة» المفهوم من هذا الكلام أن الزنادقة غير الكفار فلعل الفرق بينهما الفرق بين العام والخاص أو الزنادقة كانوا يتظاهرون بالاسلام ولم يكونوا مؤمنين بقلوبهم نظير جماعة من ملاحدة زماننا ويأتي الإشارة إلى مذهب الزنادقة في الحديث الآتي إن شاء الله. (ش)

والمعارف الإلهيّة وفيه مدح عظيم لهشام والرّوايات في مدحه عن الصادق والكاظم عليهما السلام كثيرة وترحّم عليه الرضا عليه السلام بعد موته وكان ممّن فتق الكلام في الإمامة وهذّب المذهب بالنظر وكان حاذقاً بصناعة الكلام حاضر الجواب وفي ذمّه أيضاً روايات جوابها مذكور في كتب الرِّجال وغيرها (وكان) أي هشام أو المؤمن الّذي آمن (معلّم أهل الشام وأهل مصر الإيمان) وأركانه وأحكامه (وحسنت طهارته) القلبيّة والدِّينيّة بتحصيل الأخلاق والأحكام (حتّى رضي به أبو عبدالله عليه السلام) لحسن طهارته وكمال إيمانه.

*** الأصل:**

٢ ـ عدّة من أصحابنا، عن أحمد بن محمّد بن خالد، عن محمّد بن عليّ، عن عبدالرّحمن بن محمّد بن أبي هاشم، عن أحمد بن محسن المثمي قال: كنت عند أبي منصور المتطبّب فقال: أخبرني رجل من أصحابي قال: كنت أنا وابن أبي العوجاء وعبدالله ابن المقفّع في المسجد الحرام فقال ابن المقفّع، ترون هذا الخلق ـ وأومأ بيده إلى موضع الطواف ـ ما منهم أحد أوجب له اسم الإنسانيّة إلّا ذلك الشيخ الجالس ـ يعني أبا عبدالله جعفر بن محمّد عليهما السلام ـ فأمّا الباقون فرعاع وبهائم، فقال له ابن أبي العوجاء: وكيف أوجبت هذا الاسم لهذا الشيخ دون هؤلاء؟ قال: لأنّي رأيت عنده ما لم أره عندهم فقال له ابن أبي العوجاء: لا بدّ من اختبار ما قلت فيه منه: قال: فقال له ابن المقفّع: لا تفعل فانّي أخاف أن يُفسد عليك ما في يدك، فقال: ليس ذا رأيك ولكن تخاف أن يضعف رأيك عندي في إحلالك إيّاه المحلّ الّذي وصفت، فقال ابن المقفّع: أمّا إذا توهمّت عليّ هذا فقم إليه و تحفّظ ما استطعت من الزّلل ولا تثني عنانك إلى استرسال فيسلّمك إلى عقال وسمه ما لك أو عليك.

قال: فقام ابن أبي العوجاء وبقيت أنا وابن المقفع جالسين فلما رجع إلينا ابن أبي العوجاء قال: ويلك يا ابن المقفّع ما هذا ببشر وإن كان في الدنيا روحانيّ يتجسّد إذا شاء ظاهراً ويتروّح إذا شاء باطناً فهو هذا، فقال له: وكيف ذلك؟ قال: جلست إليه فلمّا لم يبق عنده غيري ابتدأني فقال: **إن يكن الأمر على ما يقول هؤلاء وهو على ما يقولون ـ يعني أهل الطواف ـ فقد سلموا وعطبتم وإن يكن الأمر على ما تقولون وليس كما تقولون فقد استويتم وهم.** فقلت له: يرحمك الله، وأي شيء نقول وأي شيء يقولون؟ ما قولي وقولهم إلّا واحداً، فقال: **وكيف يكون قولك وقولهم واحداً؟ وهم يقولون: إنّ لهم معاداً وثواباً وعقاباً ويدينون بأنّ في السّماء إلهاً وأنّها عمران وأنتم تزعمون أنّ السّماء خراب ليس فيها أحد،** قال: فاغتنمتها منه فقلت له: ما منعه إن كان الأمر كما يقولون أن يظهر لخلقه ويدعوهم إلى عبادته حتّى لا يختلف منهم اثنان، ولم احتجب عنهم وأرسل إليهم

الرّسل ؟ ولو باشرهم بنفسه كان أقرب إلى الايمان به ؟ فقال لي: **ويلك وكيف احتجب عنك من أراك قدرته في نفسك نشوءك ولم تكن وكبرك بعد صغرك وقوّتك بعد ضعفك وضعفك بعد قوّتك وسقمك بعد صحتك وصحّتك بعد سقمك ورضاك بعد غضبك وغضبك بعد رضاك وحزنك بعد فرحك وفرحك بعد حزنك وحبّك بعد بغضك وبغضك بعد حبك وعزمك بعد أناتك وأناتك بعد عزمك وشهوتك بعد كراهتك وكراهتك بعد شهوتك ورغبتك بعد رهبتك ورهبتك بعد رغبتك ورجائك بعد يأسك ويأسك بعد رجائك وخاطرك بما لم يكن في وهمك وعزوب ما أنت معتقده عن ذهنك وما زال يعدّد عليّ قدرته الّتي هي في نفسي الّتي لا أدفعها حتّى ظننت أنّه سيظهر فيما بيني وبينه**[١].

* **الشرح** : (عدّة من اصحابنا، عن أحمد بن محمّد بن خالد، عن محمّد بن عليّ، عن عبدالرحمن بن محمّد بن أبي هاشم، عن أحمد بن محسن الميثمي قال: كنت عند أبي منصور المتطبّب) أي العارف بالطبِّ العالم به (فقال: أخبرني رجل من أصحابي قال: كنت أنا وابن أبي العوجاء) اسمه عبدالكريم وفي كتاب الاحتجاج للشيخ الطبرسي عن عيسى بن يونس قال: كان ابن أبي العوجاء من تلامذة الحسن البصري فانحرف عن التوحيد فقيل له: تركت مذهب صاحبك ودخلت فيما لا أصل له ولا حقيقة ؟ قال: إنَّ صاحبي كان مخلطاً يقول طوراً بالقدر وطوراً بالجبر فما أعلمه اعتقد مذهباً دام عليه، وكان يكره العلماء مجالسته، لخبث لسانه، وفساد ضميره (وعبدالله بن المقفّع في المسجد الحرام فقال ابن المقفّع ترون هذا الخلق وأومأ بيده إلى موضع الطواف ما منهم أحد أُوجب) بضم الهمزة أي أثبت.

(له اسم الإنسانية) اسم الإنسان يطلق على هذا الهيكل المحسوس الّذي يشترك فيه الجاهل والعالم، وعلى النفس الناطقة المجرَّدة الفاضلة[٢] بالعلوم والمعارف وعلى المجموع، والأخيران أولى بإطلاق هذا الاسلام عليها من الأوّل لهذا صحَّ النفي عنه في مثل زيد ليس بإنسان أو زيد

---

١ ـ الكافي: ١ / ٧٤.

٢ ـ قوله «وعلى النفس الناطقة المجردة» أكثر أهل التحقيق والتحصيل من علماء الإسلام صرحوا بتجرد النفس الناطقة كالشارح وبعض المتكلمين ذهبوا إلى ماديتها والتفصيل موكول إلى محله، بل صرح بعض أهل الظاهر بكفر من قال بتجرد النفس وقال الفاضل المجلسي ﷫ ما يحكم به بعضهم من تكفير القائل بالتجرد إفراط وتحكم وقد ذكر قبل ذلك من القائلين بالتجرد معمر بن عباد السلمي والغزالي وأبا القاسم الراغب والشيخ المفيد وبني نوبخت والأسواري ونصير الدين الطوسي ﷫ ويلزم مما ذكر أن بعضهم كفر هؤلاء والعجب أن البيضاوي ذكر في تفسيره اتفاق أهل الإسلام على التجرد وفي تفصيل ذلك كلام لا يليق بهذا الموضع. (ش)

حمار (إلّا ذلك الشيخ الجالس) الشيخ يطلق على المسنّ بعد الكهل وهو من انتهى شبابه، وعلى العالم الماهر المتبحّر في العلوم (يعني أبا عبدالله جعفر بن محمّد عليهما السلام فأمّا الباقون فرعاع وبهائم) الرّعاع بالفتح جمع رعاعة، وقيل: اسم جمع وهي الأحداث الطغام والأراذل من الأوباش واللّئام وشبّههم بالبهائم في اتّصافهم بالجهالات وفقدانهم للقوّة المدركة للمعقولات: فقال له ابن أبي العوجاء: وكيف أوجبت هذا الاسم لهذا الشيخ دون هؤلاء؟

الواو لمجرّد اللّصوق والرّبط لا للعطف، وكيف سؤال عمّا يقتضي تخصيصه بهذا الاسم دون غيره (قال: لأنّي رأيت عنده ما لم أره عندهم) من العلوم والمعارف وكمال القوّة الفكريّة (فقال له ابن أبي العوجاء لا بدّ من اختبار ما قلت فيه منه) إضافة الاختبار إلى الموصول إضافة المصدر إلى المفعول والعائد محذوف وضمير فيه ومنه عائد إلى الشيخ ومنه متعلق بالاختبار (قال: فقال له ابن المقفّع لا تفعل) ما أردت من اختباره والتكلم معه (فإنّي أخاف أن يفسد عليك ما في يدك) من مذهبك وما تستدلُّ به عليه لكمال قوّته في المناظرة (فقال: ليس ذا رأيك) أي ليس خوف الإفساد رأيك وزعمك في المنع من الاختبار (ولكن تخاف أن يضعف رأيك) أي اعتقادك أو عقلك (عندي في إحلالك) أي إنزالك من أحلّه إذا أنزله (إيّاه المحلّ الّذي وصفت) من كمال العلم والمعرفة وتمام القوّة في الكلام والمناظرة.

(فقال ابن المقفّع أما إذا توهّمت عليَّ هذا فقم إليه) أي ذاهباً أو متوجّها إليه وأما بالتخفيف حرف التنبيه وهذا أولى من قراءتها بالتشديد على أن تكون للشرط وفعلها محذوف، ومجموع الشرط والجزاء بعدها جواب لذلك الشرط كما زعم فإنّه بعيد لفظاً ومعنىً أمّا لفظاً فلإحتياجه إلى التقدير والأصل عدمه، وأمّا معنى فلأنّ أمّا الشرطيّة للتفصيل باتّفاق النحاة مثل أمّا زيد فذاهب وأمّا عمرو فمقيم أي مهما يكن من شيء فزيد ذاهب وعمرو مقيم وذكر التفصيل والأقسام وإن لم يكن واجباً لجواز أن يذكر قسم واحد ويترك الباقي كما في قوله تعالى **﴿فأمّا الذين في قلوبهم زيغ﴾**[1] الآية إلّا أنّه وجب أن يكون لتفصيل في نفس المتكلّم كما صرّح به ابن الحاجب في شرح المفصّل، وإرادة التفصيل هنا أي أمّا إذا لم تتوهّم عليَّ هذا فمكانك، لا يخلو من بعد، بل لا وجه لها (وتحفظ ما استطعت من الزّلل) تحفظ مجزوم بالشرط المقدّر بعد الأمر ومن متعلّق به أي وإن قمت إليه تحفظ نفسك من الزّلل في المقال وفيما تسمعه منه من دقائق عقائده ولطائف فوائده ما استطعت (ولا تثني عنانك) «لا» للنفي وتثني بفتح التاء من باب ضرب أو بضمّها من باب الإفعال والمعنى واحد تقول: ثنيت الشيء ثنياً وأثنيته إذا صرفته وعطفته، والعنان بالكسر: سير اللّجام وهو

---

١ ـ سورة آل عمران: ٧.

الّذي يتمسك به الراكب لحفظ الدَّابة وضبط أمرها والمراد به هنا ما تمسّك به النفس في ميدان المناظرة والمجادلة، والجملة خبر بمعنى النهي، وفي بعض النسخ «لا تثن» بصيغة النهي من أحد البابين.

(إلى استرسال) في النهاية: الاسترسال: الاستئناس والطمأنينة إلى الإنسان والثقة به فيما يحدِّثه، وأصله السكون والثبات إنتهى، ويحتمل أن يكون هنا من الرِّسل بالكسر بمعنى اللين والرفق والتأنّي (فيسلمك) من التسليم أو الإسلام قال في النهاية: أسلم فلان فلاناً إذا ألقاه في الهلكة. وهو عام في كلٍّ من أسلمته إلى شيء لكن دخله التخصيص وغلب عليه الإلقاء في الهلكة، وفاعل يسلمك عائد إلى الشيء أو إلى ذلك الشيخ (إلى عقال) وهو بالكسر الحبل الّذي يشدُّ به ذراعي البعير وبالضم والتشديد وقد يخفّف داء في رجلي الدَّواب والمعنى لا تعطف عنان نفسك ولا تصرفه في ميدان المناظرة إلى الاستئناس بذلك الشيخ والطمأنينة إليه والثقة به فيما يقول، أو لا تصرفه إلى التأنّي والرِّفق به والمساهلة معه فيسلمك ويلقيك ذلك الشيء والصرف أو ذلك الشيخ إلى عقال يمنعك من الحركة فيما أنت عليه من مذهبك والدَّلائل عليه أو إلى مكروه ومرض شديد وهو خروجك من مذهبك إلى مذهبه وغرضه من هذا الكلام وصيته بالحفظ والثبات على دينه وعدم خروجه عنه بكلامه عليه السلام وإغراؤه بالمناظره على قدر الإمكان **﴿يوحي بعضهم إلى بعض زخرف القول غروراً﴾**[1] (وسمه ما لك وعليك) نقل عن الشيخ العارف بهاء الملّة والدِّين إنَّ سمه من السوم.

أقول: يريد أنّه أمر من سام البائع السلعة يسوم سوماً إذا عرضها على المشتري وذكر ثمنها وسامها المشتري بمعنى استامها سوماً والمساومة المحادثة بينهما على السلعة وقطع ثمنها والضمير المنصوب راجع إلى ذلك الشيخ واتّصاله من باب الحذف والإيصال وما الموصولة مفعوله والجملة معطوفة على قم والمقصود اعرض عليه مالك عليه وماله عليك وساومه في المعاملة والمناظرة التي تقع بينكما على بصيرة منك لئلّا تصير مغلوباً مغبوناً كما يقع ذلك بين البائع والمشتري لطلب كل منهما نفعه وفراره من الغبن والخسران ففي الكلام استعارة تمثيليّة، ونقل عن المحقق الشوشتري أنَّ سُمّه بضم السين وفتح الميم المشدَّدة أمر من سمَّ الأمر يسُمّه إذا سبره ونظر إلى غوره والمسبار ما يُسبر به. أقول: الضمير يرجع إلى ما يجري بينهما بقرينة المقام والموصول بدل عنه، والمقصود انظر إلى غور مالك وعليك بمسبار عقلك ولا تأخذ بظاهرهما وذلك لزعمه أنَّ غور ما عليه صاحبه حقّ وغور خلافه باطل ويحتمل أن يكون أمراً من سممت

---

١ ـ سورة الأنعام: ١١٢.

سمتك أي قصدت قصدك أو من سممت بينهما سمّاً أي أصلحت والهاء حينئذ للوقف، يعني اقصد مالك وعليك وتكلّم فيهما على بصيرة ومعرفة أو أصلح بينهما بقدر الإمكان لئلّا تصير مغلوباً محجوجاً، ونقل عن بعض الأفاضل ولعلّه الفاضل الإسترآبادي أنّه أمر من شمّ يشمُّ بالشين المعجمة يقال: شاممت فلاناً إذا قاربته لتعرف ما عنده بالكشف والاختبار، والضمير عائد إلى الشيخ وما استفهاميّة أي قاربه لتعرف مالك وما عليك من أنواع الكلام والمناظرة، أقول في نهاية ابن الأثير ما يؤيّد هذا الاحتمال قال في: حديث عليّ عليه السلام حين أراد أن يبرز لعمرو بن عبد ودّ قال: أخرجُ إليه فأُشامِمه قبل اللّقاء أي أختبره وأنظر ما عنده بالاختبار والكشف وهي مفاعلة من الشمّ كأنّك تشمُّ ما عنده ويشمُّ ما عندك لتعملا بمقتضى ذلك. وقال بعض الأصحاب: هو على وزن عدة بمعنى أثر الكيّ في الحيوان معطوفة على عقال مضاف إلى الموصول والمعنى فيسلّمك إلى عار مالك وعليك.

(قال: فقام ابن أبي العوجاء وبقيت أنا وابن المقفّع جالسين، فلمّا رجع إلينا ابن أبي العوجاء قال: ويلك يا ابن المقفّع) الويل: الحزن والهلاك وقد يرد بمعنى التّعجّب وهو إذا لم يضف يجوز فيه الرّفع على الابتداء والنصب على إضمار الفعل وإذا أُضيف لا يجوز فيه إلّا النصب (ما هذا ببشر) لأنَّ ماله من الكلام الرّائق والكمال الفائق غير معهود للبشر (وإن كان في الدُّنيا روحانيٌّ) الرُّوحاني بضمِّ الرّاء وفتحها منسوب إلى الرُّوح أو الرَّوح والألف والنون من زيادات النسب أي إن كان في الدنيا جسم لطيف لا يدركه البصر أو ملك كريم (يتجسّد إذا شاء ظاهراً) أي يصير ذا جسد وبدن إذا أراد ظاهراً يدرك بالأبصار (ويتروَّح إذا شاء باطناً) أي يصير روحاً صرفاً بلا جسد إذا أراد باطناً لا يدرك بالأبصار فقوله ظاهراً وباطناً مفعول المشيّة (فهو هذا) أي فذلك الرُّوحاني هو هذا الشيخ الّذي وصفته بما وصفته.

(فقال له: وكيف ذلك؟ قال: جلست إليه) أي جلست متوجهّاً إليه وبين يديه (فلمّا لم يبق عنده غيري ابتدأني) بالكلام وسبقني قبل أن أتكلّم (فقال: إن يكن الأمر على ما يقول هؤلاء وهو على ما يقولون يعني أهل الطواف فقد سلموا وعطبتم) العطب بالتحريك الهلاك وقد عطب بالكسر إذا هلك أي فقد سلموا من الآفات وخلصوا من العقوبات وهلكتم في الدُّنيا بموت نفوسكم بالأمراض القلبيّة وفي الآخرة بالعقوبات الأُخرويّة (وإن يكن الأمر على ما تقولون ـ وليس كما تقولون ـ فقد استويتم وهم) في السلامة ولا يضرُّهم صلاتهم وصومهم وطوافهم وسائر ما يفعلون من العبادات، وإنّما بنى الكلام على صورة الشكّ لقصد سياقه على نحو لا ينافي كثيراً اعتقاد المخاطب مع كونه مستلزماً لإلزامه لأنَّ سوقه على هذا النحو أدخل في استماعه وأبلغ في

إصغائه وأتى بالجملة الحالية بين الشرط والجزاء للإشارة إلى الحقِّ والباطل وإرشاده إلى الحقِّ وإبعاده عن الباطل، وعطف «هم» على الضمير المرفوع المتّصل دلَّ على جواز ذلك[١] بدون التأكيد والفصل (فقلت له: يرحمك الله) أجرى الدُّعاء لا علىٰ حسب اعتقاده فإنّه لم يكن قائلاً بالله تعالى إظهاراً لحسن حاله عنده عليه السلام كما أشار إليه بقوله (وأيُّ شيء نقول وأيُّ شيء يقولون ما قولي وقولهم إلّا واحداً) لا اختلاف بيننا في العقائد.

(فقال: وكيف يكون قولك وقولهم واحداً وهم يقولون إنَّ لهم معاداً) بعد فناء أبدانهم (وثواباً وعقاباً) بفعل الطاعات والمنهيّات (ويدينون) أي يعتقدون ويصدِّقون (بأنَّ في السماء إلهاً) أي[٢] معبوداً مستحقاً لأن يعبد وفيها و«في» هنا بمعنى على للاستعلاء كما هي بمعناها في قوله تعالى ﴿ولأُصلّبنّكم في جذوع النخل﴾[٣] على ما صرّح به ابن الحاجب في شرح المفصّل على أنّها لو كانت بمعنى الظرفيّة لكان لها وجه أيضاً لصحّة إرادة الظرفيّة المجازيّة باعتبار أنَّ إلهيّته ومعبوديّته في السمآء (وأنّها عُمران) أي معمورة بأهلها وسكّانها من الملائكة والنفوس القدسيّة وهم يعبدون إلههم ويطيعونه فيما يأمرهم به ولا يفترون في عبادته (وأنتم تزعمون أنَّ السّماء خراب ليس فيها أحد) لا إله معبود ولا عابد مألوه وإنّما ذكر السماء[٤] دون غيرها من أطباق الكائنات لأنَّ ذلك أدخل في ذمّهم على القول بأنَّ مثل هذا البناء وما فيه من عجائب الخلق مثل الشمس والقمر وغيرهما من الثوابت والسّيارات أنحاء متفاوتة وجهات مختلفة ليس له مدبّر.

(قال: فاغتنمتها منه) أي اغتنمت هذه الكلمات منه لكونها فاتحة لباب المناظرة ولكون قوله عليه السلام **«وهو على ما يقولون»** في حيّز المنع بزعمه فلذلك قال (فقلت له: ما منعه إن كان الأمر كما يقولون) من أنّ لهم إلهاً صانعاً مدبّراً ولهم معاداً وثواباً وعقاباً (أن يظهر لخلقه ويدعوهم) بنفسه (إلى عبادته حتى لا يختلف منهم اثنان) في وجوده (ولم احتجب عنهم وأرسل إليهم الرُّسل) ودعاهم إلى الإقرار به والطاعة له بتوسّطهم.

(ولو باشرهم بنفسه كان أقرب إلى الإيمان به) هذا الكلام يحتمل أن يكون منعاً لقوله عليه السلام **«وهو**

---

١ ـ بناء على ان كلام الإمام عليه السلام محفوظ في الرواية. (ش)

٢ ـ خص السماء بالإله لأن الله تعالى مجرد غير جسماني والمراد بالسماء عالم المجردات فهو أولى بأن ينسب إلى الله تعالى وأما عالم الأجسام فغير عارف جاهل لا يشعر بشيء وليس له قوة على فعل وبهذا الاعتبار بعيد عن الله تعالى. (ش)

٣ ـ سورة طه: ٧١.

٤ ـ والمراد من السماء هنا العالم المجرد من المادة يعني أن الموحدين قائلون بوجود عالم مجرد غير محسوس والزنادقة لا يعترفون به ويلزم من إنكارهم إنكار وجود الصانع والملائكة والوحي والجنة والنار لأن كل ذلك غير محسوس. (ش)

كما يقولون» مع السند تقريره أنَّ ما يقولون من أنه موجود ممنوع والسند أنّه لو كان موجوداً لم يحتجب (فقال لي ويلك وكيف احتجب عنك من أراك قدرته في نفسك) بحيث لا تقدر على إنكار ذلك لو رجعت إلى صراحة عقلك فقد أنكر عليه السلام احتجابه عن الخلق وعدم ظهوره لهم وأشار إلى ظهوره بظهور آثار قدرته القاهرة في أنفسهم وهذا كما هو دافع للسند مثبت للمطلوب أيضاً فإنّ الموجود الظاهر من جهة آثاره لا يجوز أن ينكر وجوده عاقل، ألا ترى أنّ من أنكر وجود المصوت والمتكلّم عند سماع الصوت والكلام من مسافة بعيدة ينسب إلى السفه والجنون وإنّما قلت يحتمل ذلك لأنّه يحتمل أيضاً أن يكون قياساً استثنائيّاً لإثبات أنّه ليس بموجود، تقريره أنّه لو كان موجوداً لظهر ولم يحتجب وإذا قد احتجب ولم يظهر علم أنّه ليس بموجود فمنع عليه السلام بطلان التالي وأشار إلى ظهوره بظهور آثاره وأفعاله الاختياريّة المحكمة المتقنة التابعة لقدرته الكاملة هذا إذا أراد الزّنديق بلزوم ظهوره على تقدير وجوده لزوم ظهوره في الجملة.

وأمّا إن أراد به لزوم ظهوره ذاته بذاته بمعنى تجلّيها لكلّ أحد أو بمعنى رؤيتها ومشاهدتها بالعين فجوابه عليه السلام راجع إلى منع الشرطيّة بأنَّ اللّازم على تقدير وجوده هو ظهوره وجوده بالآثار لا بما ذكر لأنَّ رؤيته محالٌ وتجلّي الذّات لا يحصل إلّا للعارفين البالغين حدَّ الكمال لأنّهم يعرفون الحقّ بالحقِّ لا بالخلق وأمّا القاصرون فظهوره لهم إنّما يحصل بظهور آثاره وربما يرشد إليه قوله عليه السلام **«وكيف احتجب عنك»** (نشوك ولم تكن) النشو مصدر نشأ نشواً ونشوءاً على فعل وفعول إذا خرج وابتدأ وهو منصوب على أنّه بدل من قدرته أو مرفوع على أنّه خبر مبتدء محذوف يعود إليها وهو هي يعني من آثار قدرته في نفسك هي وجودك بعد العدم مع ما فيك من الأعضاء والجوارح والعروق والقوى وغيرها ومتى تأمّلت فيها وفي ترتيبها ووضعها ومنافعها الّتي لا تعدُّ ولا تحصى علمت أنَّ ذلك ليس من قبل ذاتك[1] المعرّاة عن الوجود في نفسها ولا من قبل وجودك لضرورة أنّ المعدوم لا يوجد شيئاً سيّما نفسه وأنّ الوجود قبل تحقّقه ليس علّة لنفسه ولا لانضمامه إلى غيره وأيقنت أنّه من مبدأ مباين قادر يفعل بقدرته وإرادته ما يشاء وإلى هذا أشار أمير المؤمنين عليه السلام بقوله: «من عرف نفسه فقد عرف ربّه» يعني[2]: عرف ربّه بضدِّ ما عرف به نفسه لا بمثله لامتناع

---

١ - بل معنى الحديث أن هذه الأحوال المختلفة تدل على عدم كونها من النور والظلمة لأن أحدهما إذا غلب غلب بجميع مظاهره على ما يأتي إنشاء الله. (ش)

٢ - هذا الخبر نقله العلامة المجلسي رحمه الله في المجلد الرابع عشر من البحار ص٤١٥ نقلاً عن كتاب «الباب المفتوح إلى ما قيل في النفس والروح» تأليف الشيخ الفاضل الرضي علي بن يونس العاملي رحمه الله والكتاب بتمامه أورده العلامة المجلسي في هذا المجلد من ص٤١٢ إلى ٤١٦.

التشبيه فمن عرف نفسه بالحدوث والإمكان والعجز والجهل مثلاً عرف ربّه بالقدم والوجود والقدرة والعلم (وكبرك بعد صغرك) فإنّك إذا تفكّرت في انتقالاتك من مقدار إلى مقدار وفي ترقيّاتك من مرتبة الطفوليّة إلى سنِّ الوقوف، علمت أنَّ ذلك مستند إلى قادر مدبّر بحكمته وإنّك مخلوق مقهور تحت حكمه وقدرته.

(وقوّتك بعد ضعفك وضعفك بعد قوّتك) القوّة مبدأ الآثار والأفعال والضعف عدم ذلك المبدأ بالكليّة أو فتوره، ولا يبعد أن يراد بالقوّة القوّة الّتي في سنِّ الشباب وبالضعف الضعف الّذي في سنِّ الكهولة والشيخوخة وسقمك بعد صحتك وصحّتك بعد سقمك)[1] السقم المرض وهو ما يزيل عن كلِّ عضو مزاجه اللائق به، والصحّة خلافه يعني استقامة كلِّ عضو على ما يليق به (ورضاك بعد غضبك وغضبك بعد رضاك) الرِّضا المعافاة عن العقوبة أو انفعال النفس عن المعافاة والغضب حركة النفس نحو الانتقام أو انفعالها عن تلك الحركة، وكونهما من آثار قدرته تعالى باعتبار المعنى الأخير ظاهر، وأمّا باعتبار المعنى الأوَّل فباعتبار اتصاف النفس بكونها قابلة لهما فإنّه من آثار القدرة القاهرة (وحزنك بعد فرحك وفرحك بعد حزنك) الحزن انفعال النفس عن توارد المكروهات أو عن تخيّلها وقد يتحقّق لا عن سبب ظاهر، والفرح انفعالها عن توارد المرغوبات أو عن تخيّلها وقد يتحقّق لا عن شيء (وحبّك بعد بغضك وبغضك بعد حبّك) الحبّ انفعال النفس عن الميل المفرط إلى ما تستحسنه أو نفس هذا الميل وهما من آثار قدرته تعالى ومن ثمَّ قيل: الحبُّ المفرط لا يلام صاحبه إذ لا اختيار له ولو فرض أنَّ له اختياراً فلا ريب في أنَّ كونه

---

١ ـ قوله: «صحتك بعد سقمك» قد يذهب الأوهام العامية إلى أنه لا يمكن إثبات وجود الله تعالى إلّا بوجود حوادث لا علة طبيعية لها ظاهرة ويتعجب من استدلال الإمام عليه السلام على وجود واجب الوجود تعالى بهذه الأحوال التي لها أسباب ظاهرة كالسقم بعد الصحة والصحة بعد السقم فيقال: إن السقم بعلة طبيعية كانحراف المزاج عن التعادل أو بنقص عضو أو زيادة أو سد منفذ أو جراثيم صغار وغير ذلك وله أسباب بادية وغير بادية وكذلك عود الصحة بإعانة الطبيعة وتأثير الدواء والمعالجات ولا يثبت وجود الله تعالى إلّا بأن يرى في بدن الإنسان مرض أو صحة من غير سبب وهذا وهم باطل جداً مخالف للكتاب والعقل أما الأول فلأنّ القرآن الكريم استدل على وجوده تعالى بأمور لها اسباب طبيعية كاختلاف الليل والنهار وإنزال الماء من السماء وجري الرياح وغير ذلك وصرح في القرآن أيضاً بوجود الأسباب الطبيعية في كثير منها مثل قوله «يرسل الرياح فتثير سحاباً» ومثل قوله تعالى «جعل الشمس ضياء والقمر نوراً» ومثل قوله تعالى «كمثل غيث أعجب الكفار نباته» وأما الثاني: فلأن العقل يشهد باحتياج كل ممكن إلى واجب الوجود في ذاته وصفاته ولو كان له أسباب طبيعية فأنها معدات لا علل فاعلية فالصحة والمرض وسائر الأحوال من الله تعالى لأن الأسباب أيضاً ممكنات ليست وجودها بأنفسها إلى أن ينتهي إلى واجب الوجود لبطلان التسلسل. ولنا في تفسير الحديث وجه آخر ذكرناه في حواشي الوافي ونشير إليه في حديث أبي سعيد الزهري إن شاء الله تعالى.(ش)

قابلاً من قدرته.

(وعزمك بعد أناتك وأناتك بعد عزمك) العزم تأكّد ميل النفس إلى فعل من الأفعال[١] والقطع عليه وهو سبب قريب له تابع للإرادة التابعة للشوق التابع للتصوّر والأناة على وزن القناة اسم من تأنّى في الأمر إذا ترفّق وتنظّر واتّأد فيه وأصل الهمزة الواو من الوني وهو الضعف والفتور، وضبطه بعض المحقّقين «بعد إبائك» بالباء الموحدَّة التحتانية والهمزة بعد الألف والإباء الامتناع والاستنكاف، فإن قلت: العزم فعل اختياريٌّ للنفس فلا يكون فعله تعالى، قلت: نعم ولكن كون النفس قابلة للاتّصاف به وبضدّه من أثر قدرة الله تعالى وهذا القدر كاف هنا، وقد يجاب بأنَّ العزم لو كان فعلاً اختياريّاً للنفس كان مسبوقاً بعزم آخر لأنَّ كلَّ فعل اختياريّ لها سببه القريب هو العزم له، ثمّ ننقل الكلام إلى ذلك العزم فإمّا أن يذهب سلسلة العزمات المترتّبة إلى غير النهاية أو ينتهي إلى عزم ليس هو فعلاً اختياريّاً لها، والأوّل باطل لبطلان التسلسل ولحدوث النفس ولعلمنا علماً ضروريّاً بأن ليس لنا فيما يصدر عنّا من الأفعال إلّا عزم واحد فتعيّن الثاني وهو المطلوب.

أقول: لو تمَّ هذا لجرى في الإرادة أيضاً فإن اعترف به لزم عليه أن لا يكون العبد فاعلاً مختاراً أصلاً إذ لا قدرة له في الإرادة ولا في العزم الواقع بعدها، وإن أجاب بأنَّ الإرادة واحدة وتعلّقها متعدِّدة والتعلّق أمر اعتباري والتسلسل في الأمور الاعتباريّة جائز أو أجاب بأنّ الأرادة لا تفتقر إلى الإرادة أو بوجه آخر فهو جواب عن أصل الدَّليل أيضاً والمفهوم من كلام بعض الأصحاب، وهو شارح كشف الحقّ للعلّامة الحليّ: أنَّ العزم من اختيار العبد والإرادة صادرة عنه بلا اختيار حيث قال أصل القدرة والإرادة مخلوقتان في العبد لكنَّ الفعل إنّما يتحقّق بالإرادة الجامعة للشرائط وارتفاع الموانع وهي يعني الارادة الجامعة اختياريّة .

بيان ذلك: أنّه إذا حصل لنا العلم بنفع فعل تتعلّق به الإرادة بلا اختيارنا لكن تعلّق الإرادة به غير كاف في تحقّقه ما لم تصر جازمة بل لا بدَّ من انتفاء كفِّ النفس عنه حتّى تصير الإرادة جازمة

---

١ ـ قوله «إلى فعل من الأفعال» لا ريب أن ارادة الإنسان متوقفة على العلم والتصور وأنه لا يريد شيئاً إلّا إذا عرف منه منفعة أو دفع ضرر والنفع والضرر بأسبابهما مخلوقان لله تعالى ولو لم يكن الطعام شهياً ولم يكن للإنسان حس يدركه لم يتعلق إرادته بأكله وكذلك سائر ما يريده الإنسان فصح أن يقال إرادة الإنسان من فعل الله تعالى وإن لم يستلزم كونه مجبوراً في أفعاله والفرق بين الإرادة والعزم تكلف مستغنى عنه بل لعله غير صحيح لأن الإنسان يتصور أولاً فعلاً من الأفعال ويتصور كونه مفيداً أو مضراً ولا يسمى ذلك عزماً ولا إرادة وقد يحصل بذلك له شوق ونزوع إلى الفعل وهذا أيضاً لا يسمى عزماً ولا إرادة إذا رأى مانعاً من ارتكابه والحركة إليه كالحياء أو الدين يمنعه من الحرام مع شوقه إليه، ثم إن لم يمنعه شيء وقصد ارتكابه وتحريك عضلاته فهو إرادة وعزم وهذه الإرادة حاصلة بمقدمات غير اختيارية هي شروط لا علة تامة حتى يستلزم الجبر. (ش)

موجبة للفعل فإنّا قد نريد شيئاً ومع هذا نتأنّى ونكفُّ نفسنا عنه لحياء وحمية، وذلك الكف أمر اختياريٌّ يستند وجوده على تقدير تحقّقه إلى وجود الدّاعي إليه وعدمه إلى عدم هذا الدّاعي فإنّ عدم علّة الوجود علّة العدم وعدم هذا الدّاعي إلى عدم الدّاعي إلى هذا الدّاعي وهكذا وغاية ما يلزم منه التسلسل في العدمات ولا استحالة فيه وبالجملة الإرادة الجازمة اختياريّة لاستناد عدم الكف المعتبر فيها بالاختيار وإن لم يكن نفس الإرادة إراديّة ولا يلزم التسلسل المحال انتهى، ولاخفاء في دلالته على ما ذكرنا فإنَّ الإرادة الجازمة هي الارادة المؤكّدة بالعزم والقطع على الفعل فأصل الإرادة اضطراريّة والعزم اختياريّ.

(وشهوتك بعد كراهتك وكراهتك بعد شهوتك) الشهوة للشيء حالة فائضة على النفس من المبدأ بعد تصوُّر ذلك الشيء وتصوُّر منافعه والكراهة للشيء حالة فائضة عليها بعد تصوُّره وتصوُّر مضارِّه كما تجد ذلك عند شهوتك للطعام وكراهته مثلاً.

(ورغبتك بعد رهبتك ورهبتك بعد رغبتك) الرَّغبة انبساط النفس وحالتها الفائضة من المبدأ عند مشاهدة شيء مرغوب أو تصوُّره والرَّهبة يعني الخوف انقباض النفس وحالتها الفائضة عليها عند مشاهدة شيء مؤذٍ أو تخيّله كما تجد ذلك في نفسك إذا رأيت شبحاً في مغارة وظننت أنّه أسدٌ، ثمَّ ظهر ذلك أنّه إنسانٌ صديق لك (ورجاؤك بعد يأسك ويأسك بعد رجائك) الرَّجاء كيفيّة نفسانيّة فائضة من المبدأ بملاحظة نافع شديد النفع واليأس انقطاع الرَجاء كما تجد ذلك في نفسك إذا كنت محتاجاً إلى الماء للشرب أو الزَّرع ورأيت سحاباً ممطراً، ثمَّ انكشفت وتفرَّقت أجزاؤه قبل أن يمطر فإنّك تجد لنفسك يأساً بعد رجاء من غير أن يكون لك اختيار فيهما.

(وخاطرك بما لم يكن في وهمك وعزوب ما أنت معتقده عن ذهنك) العزوب بالعين المهملة والزّاي المعجمة الغيبة والذهاب والبعد يقال: عزب عنّي فلان من باب منع وضرب إذا غاب وذهب وبعد والخطور الحصول، يقال: خطر أمر بباله وعلى باله خطوراً من باب طلب إذا حصل فيه والخاطر اسم فاعل منه بمعنى الحاصل في الذهن وقد يطلق على الذِّهن كما يقال: أليس في خاطرك كذا، والمراد به هنا هو الشعور والإدراك بقرينة تعديته بالباء وإضافته إلى الفاعل وهو كاف الخطاب ويجوز استعمال الفاعل في المصدر كما يجوز عكسه والمقصود أنَّ شعورك بما لم يكن حاصلاً في ذهنك وحصوله في وهمك بعد ما لم يكن وذهاب شيء عن ذهنك بعد ما كان فيه ونسيانك إيّاه من غير أن يكون لك اختيار فيه دلَّ على أنَّ ذلك بإفاضة مفيض وإزالة مزيل وهو القادر الّذي أنت مقهور تحت قدرته وإرادته فقد أشار عليه السلام إلى ظهور المبدأ القادر[1] بأنَّ هذه

---

١ ـ قوله «ظهور المبدأ القادر» لا بد لمعلم التوحيد أن يدفع هذا الوهم العام أو لا وهو أن كل موجود محسوس

الصفات النفسانيّة الفائضة على النفس ليست مستندة إلى الطبيعة لأنَّ الطبيعة لا يصدر منها الضدّان ولو في وقتين ولا إلى إرادة النفس إذ لا مدخل لإرادتها فيها كما يظهر بالتأمّل والوجدان بل إلى قادر قاهر يفعل بها ما يشاء، وقد اعترف الزّنديق به حيث قال (وما زال يعدِّد عليَّ قدرته الّتي هي في نفسي) أي آثارها (الّتي لا أدفعها) أي لا أنكرها ولا أقدر على دفعها (حتى ظننت أنّه) أي المبدىء لتلك الآثار (سيظهر فيما بيني وبينه) كظهور المحسوسات وإنّما لم يذعن به طبعه الدَّني وذهنه الغبي لسواد قلبه وفساد لبّه وزوال استعداده لقبول الحقِّ «ومن لم يجعل الله له نوراً فماله من نور».

*** الأصل:**

٣ ـ حدّثني محمّد بن جعفر الأسدي، عن محمّد بن إسماعيل البرمكيّ الرازي عن الحسين بن

- وأن ما لا تدركه الحواس فلا حقيقة له ولذلك بدأ في سورة البقرة بعد الفاتحة التي هي بمنزلة خطبة الكتاب الإلهي بأول واجب في تعليم الدين وهو قوله تعالى «ذلك الكتاب لا ريب فيه هدى للمتقين الذين يؤمنون بالغيب»، يعني بما لا يدخل في الحس فالإيمان بوجود شيء غير محسوس أول الشروط لتحقق الإيمان، واقتبس من الكتاب الإلهي الشيخ الرئيس أبو علي بن سينا فبدء إلهيات الإشارات بدفع هذه الشبهة، فقال: قد يغلب على أوهام الناس أن الموجود هو المحسوس وأن مالا يناله الحسن بجوهره ففرض وجوده محال، ثم شرع في رد أوهامهم وكذلك مبنى شبهة ابن أبي العوجاء أن الله تعالى غير مدرك بالحس فليس بموجود وأن السماء خراب وليس عالم وراء هذا العالم المادي وقد حكى الله تعالى قولهم في كتابه وقال «يعلمون ظاهراً من الحياة الدنيا وهم عن الآخرة هم غافلون» ودفع شبهتهم موقوف على بيان أساس وهمهم وهو أنهم ذهبوا إلى ما ذهبوا لأن الحس في البدن يتأثر بشيء خارج عن البدن والإنسان مجبول على أن يصدق بأن التأثر لا يكون إلّا عن سبب موجود مثلاً تتأثر العين بالنور فيصدق بوجود المرئي وتتأثر الأذن بأمواج الهواء فيعلم وجود الصوت ويتأثر جلد البدن بغمز الملموس فيصدق بحرارة وبرودة. وأما المجردات كالملائكة والله تعالى فلا يتأثر البدن بوجودهم بمزاحمة وضغط وصدم ولا يصدق بهم لذلك فقال عليه السلام: إن بدنك يتأثر بموجودات غيبية كما تتأثر حواسك بالجسمانيات ويجب عليك التصديق بها جميعاً إذ أن ملاك الإعتماد على الحس موجود في المجردات أيضاً ولذلك خص الكلام بالأحوال الطارئة على البدن دون المصالح والحكم وآثار القدرة في الأكوان من السماء والأرض وغيرها وإنما كثر الأمثلة مما رواه الراوي ولم يروه لتسجيل الإحساس بمغلوبية البدن وتأثره أضعاف ما تتأثر الحواس بالمحسوسات وإذا أيقن الإنسان من تأثر يده بالحرارة بوجود نار قريبة منه كيف لا يتيقن من التأثرات العديدة في جميع جوارحه ونفسه وروحه بوجود مؤثر خارج عنه.

وإن قيل لعل المؤثر فيها شيء غير الله تعالى قيل في جوابه: هو مؤثر غير محسوس بالحواس الخمس المعروفة ولا بد من الاعتراف بوجوده فيثبت أنه لا يصح إنكار شيء بعلة أنه غير محسوس بالحواس الخمس وهو المقصود هنا ثم يثبت انتهاء الاسباب أياماً كانت إلى واجب الوجود تعالى شأنه.(ش)

الحسن بن برد الدّينوري، عن محمّد بن عليّ، عن محمّد بن عبدالله الخراساني خادم الرّضا عليه السلام قال: دخل رجل من الزّنادقة على أبي الحسن عليه السلام وعنده جماعة فقال أبو الحسن عليه السلام: **أيّها الرّجل أرأيت إن كان القول قولكم ـ وليس هو ـ كما تقولون ألسنا وإيّاكم شرعاً سواء، لا يضرّنا ما صلينا وصمنا وزكّينا وأقررنا**؟ فسكت الرّجل، ثمَّ قال أبو الحسن عليه السلام: **وإن كان القول قولنا ـ وهو قولنا ـ ألستم قد هلكتم ونجونا**؟ فقال: رحمك الله أوجدني كيف هو وأين هو؟ فقال: **ويلك إنّ الّذي ذهبت إليه غلط هو أيّن الأين بلا أين وكيّف الكيف بلا كيف فلا يعرف بالكيفوفيّة ولا بأينونيّة ولا يدرك بحاسّة ولا يقاس بشيء**. فقال الرّجل: فإذن إنّه لا شيء إذا لم يدرك بحاسّة من الحواس؟ فقال: أبو الحسن عليه السلام: **ويلك لمّا عجزت حواسّك عن إدراكه أنكرت ربوبيّته ونحن إذا عجزت حواسّنا عن إدراكه أيقنّا أنّه ربنا بخلاف شيء من الأشياء**. قال الرّجل: فأخبرني متى كان؟ قال أبو الحسن عليه السلام: **أخبرني متى لم يكن فأخبرك متى كان**، قال الرّجل: فما الدليل عليه؟ فقال أبو الحسن عليه السلام: **إنّي لما نظرت إلى جسدي ولم يمكنّي فيه زيادة ولا نقصان في العرض والطول ودفع المكاره عنه وجرّ المنفعة إليه علمت أن لهذا البنيان بانياً فأقررت به مع ما أرى من دوران الفلك بقدرته وإنشاء السحاب وتصريف الرّياح ومجرى الشمس والقمر وغير ذلك من الآيات العجيبات المبيّنات علمت أنّ لهذا مقدراً ومنشئاً**[١].

* **الشرح**: (حدّثني محمّد بن جعفر الأسدي) رحمة الله عليه هو محمّد بن أبي عبدالله الذي يروي عنه المصنّف كثيراً.

قال النجاشي: محمّد بن جعفر بن عون الأسدي يقال له: محمّد بن أبي عبدالله (عن محمّد بن إسماعيل البرمكي الرازي) ربّما قيل: إنَّ فيه دلالة على أنّ محمّد بن إسماعيل الذي وقع في صدر بعض السند واختلف الأصحاب فيه هو البرمكي لأنَّ المصنّف إذا روى عنه بواسطة واحدة جاز أن يروي عنه بلا واسطة أيضاً لقرب العهد[٢].

(عن الحسين بن الحسن بن برد الدينوري، عن محمّد بن عليّ، عن محمّد بن عبدالله الخراساني خادم الرّضا عليه السلام قال: دخل رجل من الزّنادقة على أبي الحسن عليه السلام وعنده جماعة فقال أبو الحسن عليه السلام: أيها الرّجل أرأيت) أخبرني (إن كان القول قولكم) من أنّه ليس لهذا العالم مدبّر ولا

---

١ ـ الكافي: ١ / ٧٨.

٢ ـ قوله «لقرب العهد، والصحيح أن محمد بن إسماعيل بن صدر الإسناد الذي يروي عن الفضل بن شاذان هو النيشابوري من أصحاب الفضل كما حققه السيد الداماد رحمه الله في الرواشح وذكر البرمكي هنا لا يدل على كونه المذكور مطلقاً في صدور الأسانيد. (ش)

لهذا الخلق معاد ولا ثواب ولا عقاب (وليس هو كما تقولون) الهمزة لإنكار النفي أو لتقرير المنفي (وإيّاكم شرعاً) بفتح الشين وسكون الرّاء أو فتحها ويستوي فيه الواحد والمذكّر والمؤنّث والإثنان والجمع (سواءً) تأكيداً لشرعاً يقال: الناس في ذلك شرع أي سواء والمعنى أنّا وإيّاكم متساوون في الأحوال لا فضل لنا عليكم ولا لكم علينا (لا يضرُّنا ما صلّينا وصمنا وزكّينا وأقررنا) من العقائد المتعلّقة بأحوال المبدأ والمعاد والحشر والنشر والثواب والعقاب (فسكت الرجل) ولم يجب شيئاً لعلمه بالمساواة وعدم إضرار هذه الأمور على هذا التقرير إذ إضرارها إنّما يتصوَّر إذا كان هناك ربٌّ قاهر طالب لتركها وهم لا يقولون بذلك.

(ثمَّ قال أبو الحسن عليه السلام وإن كان القول قولنا وهو قولنا) من أنَّ لهذا العالم مدبّراً وعلى الخلق تكليفاً يترتّب عليه الثواب والعقاب (ألستم قد هلكتم ونجونا) من الهلاك والعقوبات وأمثال هذا الكلام الصادر عن الحكيم من الخطابيات والموعظة الحسنة والمحرِّضة للقلوب القاسية على سلوك سبيل الاحتياط، وقد قيل «من سلك سبيل الاحتياط فليس بناكب عن الصراط».

(فقال: رحمك الله أوجدني كيف هو وأين هو) الإيجاد الإظفار يقال: أوجده الله مطلوبه أي أظفره به وكيف سؤال عن الأحوال والكيفيّات وأين سؤال عن المكان إذا قلت أين زيد تسأل عن مكانه والمعنى أظفرني بمطلوبي وأوصلني إليه وهو أنّه كيف هو وأين هو يعني بيّن لي كيفيته وأظهر لي مكانه.

(فقال: ويلك إن الّذي ذهبت إليه) من أنَّ له كيفاً وأيناً (غلط) نشأ من فساد عقيدتك وضعف بصيرتك وتقيّدك بقيد الحواس وعدم تجاوزك من المحسوسات إلى قدس الحقِّ فشبّهته بالخلق وظننت المساواة بينهما فأجريت حكم الخلق عليه وحكمت بثبوت الكيف والأين له (هو أيّن الأين بلا أين وكيّف الكيف بلا كيف) أي جعل الأين أيناً بلا أين له أو بلا أين قبله وجعل الكيف كيفاً بلا كيف له أو بلا كيف قبله وفيه دلالة على أن المهيّات مجعولة[1] أو أحدث الأين والكيف بالجعل البسيط أعني إفاضة الوجود.

---

١ - قوله: «المهيات مجعولة» المهيات مجعولة بالجعل البسيط تبعاً لجعل الوجود والوجود مجعول أصالة، وكل من جعل شيئاً لا يتعقل أن يكون محتاجاً في وجوده إلى ذلك الشيء المجعول وإلّا لزم الدور. والأين نسبة الشيء إلى المكان وكل ما هو في المكان فهو محتاج إلى المكان والمكان متقدم عليه، وهذا يدل على بطلان وهم من يقول بقدم المكان وأن الفضاء غير مخلوق كان ثابتاً أزلاً وأبداً لا يعقل عدمه وفناؤه وأن الأجسام حاصلة فيه وإذا كان كذلك سقط البحث عن كونه متناهياً أو غير متناه لأن وهم من يذهب إلى عدم تناهيه مبني على وهم آخر وهو وجوب وجوده إذ لو لم يكن وجوده واجباً كيف علم وجوده ولم يحس به ولم يدل عليه شيء في بعد غير متناه خارج عن منال حواسنا وإدراكنا.(ش)

(فلا يعرف بالكيفوفيّة ولا بأينونيّة) لأنّه كان موجوداً قبلهما خالياً عنهما لما عرفت من أنّه موجد لهما فلو اتّصفت بهما لزم نقصه في ذاته واستكماله بخلقه ولزم أن يتحرّك ويتغيّر من وصف إلى وصف وأن يحتاج إلى خلقه وأن يشوب عالم الوجوب الذّاتي بعالم الإمكان وأن يكون جسماً أو عرضاً لأنَّ ذا المكان والكيف يجب أن يكون أحدهما وهذه اللّوازم كلّها باطلة في شأنه تعالى (ولا يدرك بحاسة) لتخصّص إدراكها بالأجسام وكيفيّتها وتنزُّهه تعالى عن الجسميّة ولواحقها ويمكن حمل الحاسّة على القوى المدركة كلّها لأنّه تعالى لا يمكن إدراكه بشيء من أنحاء الإدراك إلّا أنَّ التخصيص أنسب بمقام السؤال (ولا يقاس لشيء) لتقدُّسه عن التشبّه بخلقه في الجسمية والكيفيّة وغيرهما من توابع الإمكان.

(فقال الرَّجل فإذن أنّه لا شيء إذا لم يدرك بحاسة من الحواسّ) يريد أن الّذي وصفته ليس بموجود إذ كلُّ موجود فهو مدرك بالحواسّ وهذا بناء على أنَّ الزّنادقة لا يحكمون بالوجود إلّا على المحسوسات[1] فيجزمون بعدم وجود ما ليس بمحسوس لعدم كونه محسوساً ولا يعلمون أنَّ عدم الإحساس بشيء لا يدلُّ على عدم وجوده.

(فقال أبو الحسن عليه السلام ويلك لمّا عجزت حواسّك عن إدراكه) لتقدُّسه عن نيل الحواسّ وتنزُّهه عن دخوله في حيّز المحسوسات (أنكرت ربوبيّته) للممكنات وافتقار الممكنات إليه في ذواتها وصفاتها وكمالاتها (ونحن إذا عجزت حواسّنا عن إدراكه أيقنّا أنّه ربّنا بخلاف شيء من الأشياء) لأنَّ مذاهب العقول والأفهام ترتفع إلى كلِّ شيء سواه وطرق الحواسّ والأوهام ترتقي إلى كلِّ موجود عداه أمّا إليه فقد قصرتا عن الارتفاع والارتقاء وضّلتا في بيداء العظمة والكبرياء، وأيضاً كلُّ معقول يمكن أن يدركه العقل ويحدُّه بحدّ وكلُّ محسوس يمكن أن يناله الحسّ ويصفه بوصف

١ ـ قوله «إلا على المحسوسات» هذا من أوهى المتمسكات لهم لأن عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود أترى أن الخراطين وأمثالها من الحيوانات التي ليس لها الحواس التامة يجوز لها إنكار النور لعدم القوة الباصرة؟ وقد فتح الله على عقول الإنسان باباً إلى عالم آخر وراء هذا العالم المحسوس وهو الرؤيا الصادقة لمن أنصف من نفسه ونظر بعين الاعتبار إذ قد يتفق له أن يرى أمراً غائباً لم يأت بعد ولم يوجد مثل موت أحد وولادة مولود وإعلاء منصب ووجدان مال بحيث لا يمكن أن ينسب إلى الصدفة ويقع ما رأى في منامه كما رأى ولا يمكن أن يكون هذا باطلاً محضاً إذ وقع كما رأى فهو ثابت في عالم غير محسوس وفي علم موجود عاقل يعرف ما سيأتي قبل أوانه وليس هذا العاقل العارف بالغيوب من موجودات عالمنا هذا إذ ليس فيهم من يعرف الغيب وليس من تجسم خيالاتنا لأنه حقيقة كما في رؤيا فرعون لسني القحط وقد اهتم الإنسان منذ أول الخليقة باكتشاف تأويل الرؤيا لأنهم عرفوا كون الرؤيا انذاراً بشيء سيقع فإذا ثبت وجود عالم غير محسوس وموجود غير محسوس في ذلك العالم ثبت أن ذلك الموجود العالم بالغيوب أعلى وأشرف من موجودات عالمنا هذا وأن نفس الإنسان مرتبطة بذلك في الجملة. (ش)

والرَّبُّ ليس بمحدود ولا موصوف وأيضاً كلّ محسوس لكونه جسماً وجسمانيّاً مفتقر في الوجود وتوابعه إلى الغير والربُّ غنيٌّ من الغير من جميع الوجوه فوجب أن يكون غير مدرك ولا محسوس، فالتنزُّه عن الإدراك والإحساس الّذي جعلته دافعاً للرُّبوبيّة مصحّح لها عندنا .

(قال الرَّجل : فأخبرني متى كان) لمّا عرف الرَّجل اندفاع سؤاله من جهة الكيف والأين استأنف سؤالاً آخر من جهة «متى» وهو سؤال عن الزَّمان وحصول الشيء فيه ، فقال : أخبرني عن أوّل زمان كونه ووجوده وهذا أيضاً غلط نشأ منه لظنّه أنّه يدخل في وجود الرَّبِّ متى تشبيهاً له بالزَّمانيّات .

(قال أبو الحسن عليه السلام إنّي لمّا نظرت إلى جسدي) هكذا في النسخ الّتي رأيناها وإنّما لم يجب عليه السلام عن هذا السؤال وأشار إلى أدلّة وجوده لأنّ الجواب عنه يعلم من الجواب عن السؤال السابق ، والظاهر أنّه سقط في البين جواب وسؤال والّذي يدلُّ على السقوط والساقط جميعاً ما رواه الصدوق من هذه الرواية في كتاب التوحيد بعد هذا السؤال .

«قال أبو الحسن عليه السلام : أخبرني متى لم يكن فأخبرك متى كان[1] قال الرَّجل فما الدَّليل عليه ؟ قال أبو الحسن عليه السلام إنّي نظرت إلى جسدي» وهذا الجواب الساقط بحسب الظاهر من باب المعارضة بالمثل وبناؤه على ما هو الحقُّ الصحيح من أنَّ كلَّ شيء له وجود حادث، له عدم سابق فكما يصحُّ أن يقال متى كان صحَّ أن يقال متى لم يكن أمّا ما لم يكن له وجود حادث لم يكن له عدم سابق فكما لا يصحُّ أن يقال متى لم يكن لا يصحُّ أن يقال : متى كان ، فمتى لا يصحُّ تعلّقه بالوجود إلّا إذا صحَّ تعلّقه بالعدم وأمّا بحسب التحقيق فالمقصود أنّه متى لم يكن ربّي حتّى يقال متى كان ، كان ربّي قبل القبل في أزل الآزال وبلا قبل ولا غاية فلا يصحُّ أن يقال متى كان ومتى لم يكن ولا تجري فيه مقولة متى وإنّما يجري في الحوادث والزَّمانيّات .

ولمّا عرف الرَّجل اندفاع سؤاله عن مقولة متى أيضاً سأل عن الدَّليل على وجوده بقوله «فما الدَّليل عليه» أي على وجود الرَّبِّ .

قال عليه السلام لإثبات وجوده بالدَّليل الإنّي المفيد لليقين «إنّي لمّا نظرت إلى جسدي» الّذي هو البناء العظيم والعالم الكبير لاشتماله على أعضاء مخصوصة وأركان معيّنة وقوى معلومة وعروق ساكنة ومتحرِّكة على نضد عجيب وتركيب غريب لمصالح كثيرة ومنافع جليلة الّتي يعجز عن تحريرها

---

١ - قوله «متى كان ، واجب الوجود عين حقيقة الوجود ولا يمكن سلب الوجود عن الوجود ولا يقال في حقه متى كان لأنه تعالى لم يتطرق احتمال العدم فيه حتى يسأل عن زمان وجوده وعلته كما لا يتطرق احتمال كون البياض أسود والنور ظلمة ولا يقال متى صار النور نوراً لأنه لم يكن النور ظلمة قط بل كان النور معدوماً وصار موجوداً وكان البيت مظلماً فصار منيراً وكذلك لا يقال لم يكن الوجود وجوداً وهكذا . (ش)

لسان البيان وعن تحديدها عقول أصحاب العرفان (ولم يمكنّي فيه زيادة ولا نقصان في العرض والطول ورفع المكاره عنه) المكاره جمع المكروه وهو ما يكرهه الإنسان ويشقُّ عليه والمكره بالضمِّ والفتح المشقّة مثل المصائب والنوائب الواردة على الإنسان.

(وجرِّ المنفعة إليه) النفع ضدُّ الضرِّ يقال: نفعته بكذا فانتفع والاسم المنفعة (علمت أنَّ لهذا البنيان) المشتمل على عجائب الخلقة ولطائف الفطرة (بانياً) بناه على عمد وتدبير وعلم وتقدير[1] وفيه استعارة مصرَّحة ترشيح (فأقررت به) أي بوجوده وربوبيّته وقدرته ألا ترى أنّك إذا رأيت بناء مركباً من آلات مثل الطين والحجر والجصِّ والآجر والخشب ونحوها جزمت بأنَّ له بانياً بناه وإن لم تشاهده ونسبت من قال: إنّه حدث بنفسه ووجد من قبل ذاته إلى السفه والجنون. وفي كتاب درَّة التاج إنّه كان لبعض الملوك شكٌّ في وجود الصانع وتنبّه به وزيره وكان عاقلاً فأمر ببناء قصور عالية وإجراء مياه جارية وإحداث بساتين عامرة في مفازة من غير أن يعلم الملك ذلك ثمَّ ذهب بالملك إلى ذلك المقام فلمّا رآه الملك قال: من بناه قال الوزير: حدث تلقاء نفسه وليس له بان، فغضب عليه الملك فقال الوزير: يطول عمرك ايّها الملك إن كان وجود هذا البناء بلا بان ممتنعاً فكيف يصحُّ وجود هذا البناء العظيم أعني الأرضين والسّماوات وما فيهنَّ من العلويّات والسفليّات بلا فاعل؟ فاستحسن الملك وتنبّه وزال عنه الشكّ[2].

---

١ ـ «قوله وعلم وتقدير» إن قيل قد علمنا أن لبدننا خالقاً غيرنا إذ لا يمكننا أن نزيد في بدننا وننقص عنه ونجر إليه منفعة أو ندفع عنه ضرراً فعلمنا أن فاعل ذلك في بدننا غيرنا وأما أنه فاعل صاحب علم وتقدير فلم يعلم من عجزنا عنه فلعله طبيعة الحر والبرد والهواء والماء وطبيعة الكل المحيطة بناكما يقول به أصحاب الطبائع، قلنا: هذا الاعتراض مبني على وهم وغلط سارٍ في أكثر الناس وهو أنا نحتاج إلى واجب الوجود في أمور لا علة طبيعية لها وهذا الوهم مما تصالح العوام عليه سواء كانوا من الملاحدة أو من المتدينين فإذا علم أحدهم السبب الطبيعي للمطر والسحاب والبرق والنبات وتكوّن النطفة وغير ذلك جعلوه علقة واحتج الملحد على الموحد بأن هذه الأسباب تغني عن علة غيرها ويحتج الموحد العامي بإنكار هذه الأسباب مطلقاً حتى يمكن نسبتها إلى الله تعالى والحق أن جميع ما يقع في العالم فهو بقدرة الله تعالى، وتأثيره والطبيعة آلة كالمنشار في يد النجار مؤثرة بالتسخير جعلها الله تعالى واسطة لمصالح يعلمها والقول بتأثير الطبيعة ولكن بتسخير الله تعالى صريح القرآن الكريم وأظن أني رأيت في مروج الذهب «قال أهل الديانات: أن كل ما لا يعلم له في الطبيعة مجري فهو فعل إلهي يدل على توحيد الله عز وجل وحكمته وليس للجزر والمد علة في الطبيعة البتة». وهذا غلط إذكل ما يعلم له في الطبيعة علة فهو يدل على توحيد الله وحكمته أيضاً وللجزر والمد علة طبيعية.(ش)

٢ ـ قوله «وزال عنه الشك» استدلال حسن من تتبع صفات الفعل على صفات فاعله وإذا احتمل وقوع الشيء على وجوه كثيرة جداً واتفق واحد منها بصفة على وفق حكمة ومصلحة وغرض تيقن الإنسان أن فاعله مريد قادر والمتفكرون لما رأوا النظم والتدبير في هذا العالم عرفوا منه قدرة فاعله وحكمته. وفي توحيد المفضل

(مع ما أرى من دوران الفلك بقدرته)[1] في الهواء مع كمال العظمة شرقاً وغرباً على أنحاء مختلفة من البطء والسرعة وأحوال متنسّقة من الذَّهاب والرَّجعة وهذا الدَّوران وما فيه من المنافع الكثيرة والمصالح الجليلة والأسرار الخفيّة الّتي تعجز العقول عن إدراك تفاصيلها ويحتاج في معرفة بعضها إلى دقّة تفكّر ولطف تدبّر دليل واضح على وجود الصانع وحسن تدبيره وثبوت القادر ولطف تقديره ألا ترى أنّ من أنكر أن يكون دوران الدولاب الأصغر المركّب من الخشبات لإصلاح الحديقة مستنداً إلى صانع ومحرِّك له وقال: إنّه وجد بنفسه وتحرَّك بذاته، ويزجره كلُّ سامع أشدَّ زجرة وينكر قوله أشدَّ إنكار ويصرُّ على تجهيله أشدَّ إصرار وما ذلك إلّا لإنَّ دلالته على صانعه ومحرِّكه ظاهرة بالضرورة وإذا كان الحال في هذا الدَّولاب ما عرفت فدلالة دوران ذلك الدُّولاب الأعظم الّذي يدور على بسيط الأرض لإصلاح هذا العالم على وجود الصانع أظهر وعلى ثبوت

- «واعلم يا مفضل أن اسم هذا العالم بلسان اليونانية الجاري المعروف عندهم قوسموس وتفسيره الزينة وكذلك سمته الفلاسفة ومن ادعى الحكمة أفكانوا يسمونه بهذا الاسم إلّا لما رأوا فيه من التقدير والنظام فلم يرضوا أن يسموه تقديراً ونظاماً حتى سموه زينة ليخبروا أنه مع ما هو عليه من الصواب والاتقان على غاية الحسن والبهاء» انتهى وكذلك رأينا في كتب الإفرنج في تفسير كلمة قوسموس والآن يطلقون على علم الهيئة قوسمغرافي وقوسموس يدل في اللغة اليونانية على الزينة والنظام فاطلق على العالم بالمناسبة واستشهاده عليه السلام باللغة اليونانية وتطابق فلاسفتهم يدل على جواز الاهتمام بعلومهم والنظر فيها. (ش)

١ - قوله «دوران الفلك بقدرته» قد أقر الشارح في هذا المقام بما أنكره سابقاً على الحكماء وهو بعيد منه وجملة القول أن الحركة المستديرة عندهم إرادية البتة إذ لا يمكن أن يقتضي الطبيعة توجهاً إلى شيء وإعراضاً عنه وهذا مجبول في فطرة الإنسان فإذا رأى رحى أو دولاباً يدور مستمراً من غير علة محركة نسبه إلى جن أو ملك كما ذكرنا سابقاً ولذلك قالوا: إن حركة السماء بإرادة محرك سموه نفساً فلكية أو عقلاً ونسبها أهل الشرع إلى ملك أو ملائكة مأمورين من الله تعالى لإدارة الأفلاك وهذا صحيح سواء قلنا بكون الارض أو بحركتها كما في الهيئة الجديدة أو على قول بعض القدماء بخلاف الحركة المستقيمة يمكن أن تكون بالدفع والجذب أو بالميل والنفرة ولم يخف هذا الأصل على فلاسفة الإفرنج في عصرنا مع عدم اهتمامهم بهذه المسائل فإنهم لما رأوا حركة السيارات حول الشمس ولم يمكنهم أن ينسبوا الحركة المستديرة إلى فاعل واحد طبيعي التزموا بأن علتها مركبة من قوة جاذبة في الشمس لا تترك السيارات تذهب بعيداً وعلة محركة في نفس السيارات تحركها على الاستقامة إن تركها الشمس، فدورانها نظير دوران الشعلة الجوالة والمعلاق إن رمى الحجر منه بعد الدوران ذهب مستقيماً، ويبقى السؤال في علة الحركة المستقيمة في الكواكب إذ ليست إلى جهة واحدة معينة البتة فهي في حكم المستديرة لا يمكن أن يستند إلى طبيعة فلا بد أن يستند إلى قاصر بأن يدفعها لا بأن يجذبها والقاصر غير ممكن أن يؤثر إلّا فيما له ميل طبيعي ويجرى دليل القدماء في إثبات الإرادة في حركة الكواب فيه أيضاً وصرح بعضهم بأن الحركة لما أودع الخالق فيها من القوة المحركة. ولذلك تتمة سننبه عليها إن شاء الله تعالى. (ش)

المحرِّك له أولى وأجدر (وإنشاء السحاب) أي إيجادها وتحريكها في جوِّ السماء إلى جهات مختلفة وبلاد متباعدة وهي حاملة للماء لإحياء الأرض وإنبات الزَّرع وغيرهما من المنافع الّتي لا تخفى على أرباب البصائر وأصحاب الضمائر.

(وتصريف الرِّياح) شرقاً وغرباً جنوباً وشمالاً وهو سبب عظيم لبقاء الحيوان والنبات واستعداد الأمزجة للصحّة والنمو والثبات حتّى قال كثير من الأطباء: إنها تستحيل روحاً حيوانيّاً، ومن جملة المنافع أنّها تحمل السحاب المترعة بالماء بين الأرض والسماء وتسوقها على وفق الحكمة البالغة إلى الأقطار لتصيب الأرض الميتة وتملأ العيون والأنهار.

(ومجرى الشمس والقمر والنجوم)[1] جرياً مخصوصاً في منازلها ومداراتها إلى جهات مختلفة تارة إلى الشمال وتارة إلى الجنوب وعلى أحوال متغايرة من السرعة والبطء والإقامة والاستقامة والرَّجعة وعلى أوضاع متباينة من التقابل والتقارن والتربيع والتسديس إلى غير ذلك من آثار القدرة الّتي يتحيّر فيها أولو الأبصار يقولون ﴿ربّنا ما خلقت هذا باطلاً سبحانك فقنا عذاب النار﴾.ب[2]

(وغير ذلك من الآيات العجيبات) العلويّة والسفليّة (المبيّنات) أي الكاشفات المظهرات لوجود الصانع وقدرته وحسن تدبيره إن قرئت بكسر الياء، أو المكشوفات الموضحات في العقول أو في العلوم الباحثة عن الأمور السماوية[3] والأرضيّة إن قرئت بفتحها (علمت أنَّ لهذا مقدِّراً منشأً) قدَّره على عمد وتدبير، وأنشأه على علم وتقدير، والعجب أنّك ترى هذا الصنع العجيب والإبداع الغريب ولا تدهشك قدرة صانعه وعظمته ولا تحيرك جلالة مبدعه وحكمته.

---

١ ـ قوله «إنشاء السحاب» نسبته إلى الله تعالى باعتبار إيجاده لا ينافي ارتباطه بما يذكر من علله الطبيعية فإنها مسخرات بأمر الله تعالى وكذلك تصريف الرياح ومجرى الشمس والقمر ولا يخفى أن الناس لا يعلمون العلل الطبيعية لأكثر هذه الأمور على التحقيق ولكن يجب الكلام في إثبات التوحيد على فرض علمهم لا على فرض جهلهم فلا يجوز أن يقال للطبيعي إذا لم تعلم علة الريح والزلزلة والمطر أو إذا كان ما ظننته علة باطلاً فيجب عليه الاعتراف بالله تعالى إذ لا نريد تخصيص قدرة الله تعالى وتأثيره بما لا نعلم له علة بل نريد تعميمها لكل شيء علمنا سببه الطبيعي أو لم نعلم كما ذكرنا ولهذا الخبر زيادة في كتاب التوحيد للصدوق ﷺ وعيون أخبار الرضا عليه السلام. (ش)

٢ ـ سورة آل عمران: ١٩١.

٣ ـ قوله «العلوم الباحثة عن الأمور السماوية» وهذا ترغيب في تعلم علوم الكون وما يتوهم العامة أن الدين منع من تعلمها واضح البطلان بل إنما أمر به في الآيات الكريمة والروايات وليكن الغرض من التعلم النظر والتدبر ومعرفة حكمته تعالى في كل شيء. نعم قال بعض علمائنا عند ذكر العلوم الطبيعية: لم يكلف الإنسان الخوض فيها والتفكر في حقائقها ولو كان مما ينفع المكلف لم يهمل صاحب الشرع بيانها وقد ورد في كثير من الأخبار النهي عن تكلف ما لم يؤمر المرء بعلمه انتهى. وقول الواحد منهم لا يجعل حجة على الكل. (ش)

*** الأصل :**

٤ ـ عليّ بن إبراهيم ، عن محمّد بن إسحاق الخفّاف ، أو عن أبيه ، عن محمّد ابن إسحاق قال : إنّ عبدالله الديصانيّ سأل هشام بن الحكم فقال له : ألك ربٌّ ؟ فقال : بلى ،قال أقادر هو ؟ قال : نعم قادر قاهر ، قال : يقدر أن يدخل الدّنيا كلّها البيضة لا تكبر البيضة ولا تصغر الدّنيا ؟

قال هشام : النظرة. فقال له : قد أنظرتك حولاً ، ثمّ خرج عنه ، فركب هشام إلى أبي عبدالله عليه السلام فاستأذن عليه فأذن له : فقال له : يا ابن رسول الله أتاني عبدالله الديصانيّ بمسألة ليس المعول فيها إلّا على الله وعليك ، فقال له أبو عبدالله عليه السلام : عمّا ذا سألك ؟ فقال : قال لي كيت وكيت ، فقال أبو عبدالله عليه السلام **يا هشام كم حواسّك** ؟ قال: خمس. قال : **أيّها أصغر** ؟ قال : الناظر، قال : **وكم قدر الناظر؟**

قال: مثل العدسة أو أقلّ منها فقال له : **يا هشام! فانظر أمامك وفوقك وأخبرني بما ترى** ، فقال: أرى سماء وأرضاً ودوراً وقصوراً وبراري وجبالاً وأنهاراً، فقال له أبوُ عبدالله عليه السلام : **إنّ الّذي» يدخل الذي تراه العدسة أو أقلّ منه قادرٌ أن يدخل الدّنيا كلها البيضة لا تصغر الدّنيا ولا تكبر البيضة** ، فأكبَّ هشام عليه وقبّل يديه ورأسه ورجليه وقال : حسبي يا ابن رسول الله وانصرف إلى منزله . وغدا عليه الديصانيّ فقال له : يا هشام إنّي جئتك مسلّماً ولم أجئك متقاضياً للجواب فقال له هشام : إن كنت جئت متقاضياً فهاك الجواب . فخرج الديصاني عنه حتّى أتى باب أبي عبدالله عليه السلام فاستأذن عليه فأذن له فلمّا قعد قال له ؟ يا جعفر بن محمد! دُلّني على معبودي ؟ فقال له أبو عبدالله عليه السلام : ما اسمك ؟ فخرج عنه ولم يخبره فقال له أصحابه : كيف لم تخبره باسمك ؟

قال : لو كنت قلت له عبدالله كان يقول : من هذا الّذي أنت له عبد ، فقالوا : له عُد إليه وقل له : يدلك على معبودك ولا يسألك عن اسمك ، فرجع إليه فقال له : يا جعفر بن محمّد دُلّني على معبودي ولا تسألني عن اسمي ؟

فقال له أبو عبدالله عليه السلام : اجلس، وإذا غلام له صغير في كفّه بيضة يلعب بها فقال له أبو عبدالله عليه السلام : ناولني يا غلام البيضة فناوله إيّاها فقال له أبو عبدالله عليه السلام: يا ديصاني، **هذا حصن مكنون له جلد غليظ وتحت الجلد الغليظ جلد رقيق وتحت الجلد الرقيق ذهبة مائعة وفضّة ذائبة فلا الذهبة المائعة تختلط بالفضّة الذائبة ولا الفضّة الذائبة تختلط بالذّهبة المائعة فهي على حالها لم يخرج منها خارج مصلح فيخبر عن صلاحها ولا دخل فيها مفسد فيخبر عن فسادها لا يدرى للذكر خُلقت أم للأنثى ، تنفلق عن مثل ألوان الطواويس، أترى لها مدبّراً** ؟ قال : فأطرق مليّاً ثمّ قال : أشهد أن لا إله إلّا الله وحده لا شريك له وأنّ محمّداً عبده ورسوله وأنّك إمام وحجّة من الله

على خلقه وأنا تائب ممّا كنت فيه[١].

* **الشرح**: (عليُّ بن إبراهيم، عن محمّد بن إسحاق الخفّاف أو عن أبيه عن محمّد بن إسحق) الشكّ من المصنّف (قال: إنَّ عبدالله الدَّيصاني) الدَّيصاني بالتحريك عن داص يديص ديصاً إذا زاغ ومال، ومعناه الملحد[٢].

(سأل هشام بن الحكم فقال: ألك ربٌّ؟ فقال بلى قال: أقادر هو؟ قال: نعم قادر) على ما يريد ولا يعجزه شيء (قاهر) يقهر الممكنات بما يشاء من الإنفاذ فيها ولا تطيق الأشياء الامتناع منه، فإن قلت: نعم قد وقع في موضعه لأنّه للتصديق والإثبات لما بعد الهمزة أمّا بلى فلا لأنّه للايجاب بعد النفي ولا نفي هناك، قلت: النفي أعمُّ من أن يكون صريحاً أو مفهوماً من سياق الكلام كما صرَّح به ابن الحاجب في شرح المفصّل والثاني هنا متحقّق لأنَّ السائل كان منكراً للرَّبِّ ووجوده.

(قال: يقدر أن يدخل الدُّنيا) أي السموات والأرضين وما بينهما (كلّها البيضة) أي في البيضة بحذف حرف الجرِّ منها ونصبها بالمفعولية (لا تكبر البيضة ولا تصغر الدُّنيا) في محلِّ النصب على الحاليّة.

(قال هشام: النظرة) أي أطلب منك النظرة وهي بفتح النون وكسر الظاء الإمهال والتأخير يقال أنظره أي أمهله وأخّره واستنظره أي استمهله (فقال له قد أنظرتك حولاً) أي إلى حول قال ذلك لظنّه بصعوبة الجواب.

(ثمّ خرج فركب هشام إلى أبي عبدالله عليه السلام فاستأذن عليه فأذن له فقال له يا ابن رسول الله أتاني عبدالله الدَّيصاني بمسألة ليس المعول فيها) المعول بكسر الواو الصارخ والأظهر أنّه بفتح الواو

---

١ ـ الكافي: ١ / ٧٩.

٢ ـ قوله «ومعناه الملحد» وعبر بعين هذه العبارة المجلسي رحمه الله في مرآة العقول أخذها من الشارح إلّا أنه لم ينسبه إليه والاشتقاق الذي ذكراه في لفظ الديصاني غير مطابق للواقع والصحيح أن ديصان اسم رجل وقد نقل السيد المرتضى رحمه الله في أماليه قوله مساور:

لو أن ماني وديصاناً وعصبتهم جاؤوا إليك لما قلناك زنديق
أنت العبادة والتوحيد مذ خلقا وذا التزندق نيرنج مخاريق

وقال أصحاب الملل والنحل إن ديصان اسم رجل وهو صاحب مذهب قريب من مذهب ماني وكانا يقولان بأصلين النور والظلمة وبينهما فرق في بعض الفروع. وذكرهم ابن النديم، وقال: ديصان اسم نهر كان ولد صاحب هذا المذهب عنده. وكان من مشاهيرهم أبو شاكر الديصاني ذكره ابن النديم، أيضاً وربما يروى هذا الحديث الذي نسبه في الكتاب إلى عبدالله عن أبي شاكر والله العالم وذكرنا شيئاً فيهم في حواشي الوافي من صفحة ٨ إلى ٢٢ من المجلد الثاني وكأن الشارح والمجلسي وغيرهما لم يطلعوا على أخبارهم ومذهبهم. (ش)

مصدر ميمي بمعنى الاعتماد والاستعانة من عوّلت بـه وعـليها إذا استعنت أي ليس الاعـتماد والاستعانة في تلك المسألة لصعوبتها .

(إلّا على الله وعليك فقال له أبو عبدالله ﷺ عمّا ذا سألك فقال : قال كيت وكيت) هي كناية عن الأمر والقول في النهاية قال أهل العربية أصلها كيّة بالتشديد والتاء فيها بدل من إحـدى اليـاءين والهاء الّتي في الأصل محذوفة وقد تضمُّ التاء وتكسر .

(وقال أبو عبدالله ﷺ : يا هشام كم حواسّك قال : خمس) هي البـاصرة والسـامعة والشـامّة والذّائقة واللامسة يدرك بها المبصرات والمسموعات والمذوقات والملموسات .

(قال : أيّها أصغر ؟ قال الناظر قال : وكم قدر الناظر ؟ قال : مثل العدسة أو أقل منها فقال له : يا هشام فانظر أمامك وفوقك وأخبرني بما ترى ؟ فقال أرى سماء وأرضاً ودوراً وقصوراً وبـراري) الدُّور بضم الدال وسكون الواو جمع الدّار وهي المنازل المسكونة والمحالّ وقد يطلق على القبائل المجتمعة في محلّة مجازاً من باب تسمية الحال باسم المحلّ ويمكن أن يقال : إنَّ إطلاقها على المحلّة من باب الاستعارة لأنَّ المحلّة جامعة لأهلها كالدّار كما يشعر به كلام صاحب المغرب ، والبرُّ خلاف البحر ويجمع على براري مثل صحاري بفتح الرّاء على الأفصح .

(وجبالاً وأنهاراً فقال له أبو عبدالله ﷺ إنَّ الّذي قدر أن يدخل الّذي تراه العدسة وأقلَّ منها قادر أن يدخل الدُّنيا كلّها البيضة لا تصغر الدُّنيا ولا تكبر البيضة فأكبَّ هشام عليه) أي أقبل إليه أو ألقى نفسه عليه .

يقال : كبّه بوجهه أي صرعه أو فأكبّ هو على وجهه . ومن النوادر أن يكون الثلاثي المجرَّد للتعدية وبناء الإفعال منه للزوم.

(وقبّل يديه ورأسه ورجليه) ابتهاجاً وسروراً وتعظيماً وقضاء لحقِّ التـعليم والإرشـاد (وقـال حسبي) أي يكفيني (هذا) في الجواب عن سؤاله (يا ابن رسول الله وانصرف إلى منزله وغدا إليه) أي جاءه غدوة في أول النهار .

(فقال : يا هشام جئتك مسلّماً) أي لأسلّم عليك (ولم أجئك متقاضياً للجواب) طالباً.

(فقال له : هشام إن كنت جئت متقاضياً فهاك الجواب) ها بالقصر وهاء ساكنة الألف وهـاء بمدّها وفتحها وهاك كلّها اسم فعل بمعنى خذ ولهذا الجواب وجهان .

أحدهما وهو المقصود انطباع صورة المرئي في الجليدية على نحو الوجود الظـلّي كـما هـو مذهب الطبيعيّين من أنَّ الإبصار بالانطباع .

وثانيهما دخول عين المرئي المتقدّر بالمقدار الكبير فيها من غير أن يصغر أحدهما أو يكـبر

الآخر وهذا محالٌ والمحال لا يتعلّق به القدرة وعدم تعلّقها به لا يوجب العجز كما يدلُّ عليه مارواه الصدوق في كتاب التوحيد باسناده عن عمر بن أُذينة عن أبي عبدالله عليه‌السلام قال: قيل لأمير المؤمنين عليه‌السلام: هل يقدر ربّك أن يدخل الدُّنيا في بيضة من غير أن تصغر الدُّنيا وتكبر البيضة؟ قال: «إنَّ الله لا ينسب إلى العجز والّذي سألتني لا تكون» يعني أنَّ الله لا يعجز عن شيء من الممكنات والّذي سألتني عنه محال لا يتعلّق به القدرة وعدم تعلّقها به لا يوجب العجز والنقص إذ لا نقص فيها وإنّما النقص في المحال لعدم كونه قابلاً للوجود.

فإن قلت: الدَّيصاني سأل عن قدرته على إدخال عين المقدار الكبير في الصغير لا على إدخال صورته فيه فليس هذا الجواب جواباً عنه قلت: الجواب صحيح واقع على وفق الحكمة والمقام.

بيان ذلك أنَّ الدَّيصاني لمّا كان منكراً لوجود الرَّبِّ القادر وكان غرضه من هذا السؤال إلزام القائلين بوجوده فلو أجيب بأنّه يقدر على الإدخال العيني كان الجواب غير مطابق للواقع لكون هذا الإدخال محالاً فلم يكن له مصداق في المحسوسات والسائل لا يحكم إلّا بما فيها ولو أجيب بأنّه لا يقدر عليه لأنّه محال وعدم تعلّق القدرة لا يوجب العجز كما أجاب به أمير المؤمنين عليه‌السلام رسخ بذلك عدم قدرته على الإطلاق في ذهنه وازداد جهله وحصل غرضه على زعمه[1] فالحكمة والمقام يقتضيان أن يجاب بجواب متشابه مجمل له وجهان يصحُّ باعتبار أحدهما.

ثمَّ السائل لما عرف من هذا الجواب قدرته على إدخال كبير المقدار في صغير المقدار لم يكن له الإقدام على الإنكار ولم يكن عارفاً بحقيقة الأبصار ولا فارقاً بين عين المرئي وصورته سكت ولم

---

١ - «غرضه على زعمه» قلنا في غير هذا الموضع: إن لبعض المعاني لوازم عرفية يتبادر الذهن منه إليها وإن لم تلزمه عقلاً وقد مثل لذلك أهل المنطق بالحاتم والجود ومثله الياقوت يتبادر منه اللون الاحمر وإن وجد منه قسم أصغر أو أبيض ومخلوقية العالم يتبادر منه الحدوث وقدمه يتبادر منه الاستغناء عن المؤثر وإن لم يلزمه عقلاً وقد يعكس فيلزم شيء عقلاً ولا يلزمه عرفاً مثل الجسمية فإنها تستلزم الحدوث عقلاً لا عرفاً ولذلك يمكن للناس أن يتصوروا الواجب تعالى جسماً حتى يثبت عليهم بالبرهان أنه ليس بجسم وعلى العالم أن يلاحظ ذلك ولا يتكلم بشيء يذهب ذهن السامع منه إلى خلاف مراده باللزوم والعرف، فإن قال أحد إن العالم قديم زماناً ذهب ذهن المستمع إلى أنه غير مخلوق وإن قال: إن الله تعالى تحت قدمي ذهب الذهن إلى قصد التوهين وإساءة الأدب، وإن قال إنه تعالى فوق رأسي لم يذهب إلّا إلى التعظيم وكلاهما باطلان بمعنى التحيز وصحيحان بمعنى استيلاء القدرة والقرب بالعلم أيضاً وليس كل أحد يفرق بين الممكن والمحال فيقولون إن صعود الجسم الثقيل إلى فوق محال وفلق البحر لموسى عليه‌السلام محال وإحياء الموتى وإبراء الأكمه والأبرص محال وإن قيل لهم إن قدرته تعالى لا تتعلق بالمحال ذهب ذهنهم إلى جميع هذه الأمور فأنكروا معجزات الأنبياء وكرامات الأولياء فلا بد أن يعرفهم أولاً معنى المحال وإثبات أن هذه أمور ممكنة ثم لا بأس بأن يقال قدرته تعالى لا تتعلق بالمحال إذا فرق بين إحياء الموتى وإدخال العالم في بيضة .(ش)

يقل مرادي غير ما أردت من هذا الجواب وقد وجّه سيّد الحكماء الإلهيين جوابه عليه السلام بوجهين آخرين أحدهما أنَّ الّذي يقدر أن يدخل ما تراه العدسة لا يصحُّ أن ينسب إلى العجز ولا يتوهّم فيه أنّه غير قادر على شيء أصلاً وعدم تعلّق قدرته بإدخال الدُّنيا في البيضة من غير أن تصغر تلك وتكبر هذه ليس من تلقاء قدرته وقصور فيها ولا من حيث أنه ليس قادراً على شيء بل إنّما ذلك من نقصان ما فرضته حيث أنّه محال ليس له حظ من الشيئيّة والإمكان ولو تصح له حظٌّ منهما لكان تعلّق القدرة به مستمراًكتعلقها بكل شيء وثانيهما أن ما يتصور من إدخال الدنيا في البيضة من غير أن تصغر تلك وتكبر هذه إنّما هو بحسب الوجود الانطباعي والله سبحانه قادر على ذلك حيث أدخل ما تراه في الجليدية وأمّا ذلك بحسب الوجود العيني فليس هو شيئاً يتصوَّر ويعبّر عنه بمفهوم أصلاً إنّما الشيء والمفهوم منه هو المعبّر به فقط لا المفروض المعبر عنه.

وقال بعض المحقّقين رفع الله تعالى قدره[1] في توجيه الجواب: أنَّ الدَّيصاني سأل أنّه هل يقدر ربّك على إدخال الكبير في الصغير من غير التفات إلى إدخال عين الكبير أو صورته وأنّه هل لهذا الإدخال مصداق في الخارج فأجاب عليه السلام بأنَّ لهذا النحو من الإدخال مصداقاً فيه وهو إدخال الصورة المحسوسة المتقدَّرة بالمقدار الكبير بنحو الوجود الظلّي في الحاسّة ولا استحالة فيه إذ كون الصورة الكبيرة فيها بالوجود الظلي لا يوجب اتّصافها بالمقدار الكبير وإنّما يوجب اتّصافها به

---

١ - «رفع الله قدره» هو الميرزا رفيعا النائيني رحمه الله وقبره في أصفهان في المقبرة المعروفة بتخت فولاد والآن واقع في محطة الطيارات. واعلم أن انطباع العظيم في الصغير في الصورة المرئية والمتخيلة من مشكلات الفن وفي شرح الإشارات نقل عن الفاضل الشارح مما اعترض به على القول بالخيال إن انطباع ما يراه الإنسان طول عمره في جزء من الدماغ يقتضي أما اختلاط الصور أو انطباع كل واحد في جزء هو في غاية الصغر وأجاب الطوسي رحمه الله بأنه استبعاد محض وذلك لقياس الأمور الذهنية على الخارجية انتهى. وأما صدر المتألهين فقد قال: أما كون تلك الصور العظيمة منطبعة في جزء من الدماغ فنحن ننكره غاية الإنكار إذ قد أقمنا البرهان على كون الصور الخيالية غير موجودة في هذا العالم. انتهى وما ذكره رفيعا رحمه الله من أن الكبير منطبع في الصغير بوجوده الظلي لا بوجوده العيني فمفاده أن انطباع الكبير في الصغير ممكن في الجملة وهو غير معقول لنا إلّا بأن يقال مانراه كبيراً ليس حالا في جزء صغير من البدن بل هو موجود مستقل عند النفس والذي ينطبع في جزء صغير يكبر في نظر النفس كما نرى بالآلات المصنوعة في زماننا لرؤية الصغير كبيراً ويرجع حاصله إلى أن المنطبع في آلة الحس صغير والمرئي كبير فينتج بالشكل الثاني أن المرئي ليس بمنطبع فإن قيل: إن الكبير المرئي ليس بموجود وإنما الموجود هو الصغير المنطبع في الآلة وأخطأ الحس إذا رأى الشيء على غير صفته الحقيقية قلنا في خطأ الحس أيضاً كالدائرة المضيئة في الشعلة الجوالة لا بد أن يقال بوجود ما نراه في صقع من أصقاع النفس وإن لم يكن موجوداً في الخارج فلا محيص عن قول صدر المتألهين من تجرد هذه الصور وإن كانت الآلات الجسمانية معدة. (ش)

إدخال المتقدَّر بالمقدار الكبير فيها بالوجود العيني ولمّاكان منظور السائل ما يشمل هذا النحو من الإدخال ولم يكن نظره مقصوراً على الإدخال العينيِّ لم يقل بعد ما سمع الجواب: مرادي الإدخال العيني والإدخال في الحاسّة ليس من هذا القبيل فيتأمّل.

(فخرج الدَّيصاني عنه حتّى أتى باب أبي عبدالله عليه السلام فاستأذن عليه فإذن له فلمّا قعد قال له يا جعفر بن محمّد دلّني على معبودي) الّذي عرفت قدرته أو إستحقَّ العبادة منّي بزعمك أو وجب عليَّ عبادته إن علمت وجوده.

(فقال له أبو عبدالله عليه السلام: ما اسمك؛ فخرج عنه ولم يخبره باسمه فقال له أصحابه: كيف لم تخبره باسمك قال: لو كنت قلت له: عبدالله كان يقول من هذا الذي أنت له عبداً) وهذا دفع لما أنا فيه ولا مفرَّ لي عنه (فقالوا: عُد إليه وقل له يدلك على معبودك ولا يسألك عن اسمك فرجع إليه فقال له: يا جعفر بن محمّد دُلّني على معبودي ولا تسألني عن اسمي فقال له أبو عبدالله عليه السلام: اجلس وإذا غلام له صغير في كفّه بيضة يلعب بها فقال أبو عبدالله عليه السلام: يا غلام ناولني البيضة فناوله إيّاها فقال أبو عبدالله عليه السلام: يا ديصاني هذا حصن مكنون) أي مستور ما فيه أو مصون من جميع جوانبه لا فرجة فيه ولا باب له من كننت الشيء أي سترته وصُنته وإنّما استدلَّ عليه السلام على وجوده الصانع بالجزئي المحسوس لأنه أقرب إلى فهم المخاطب ولذلك شاع في تفهّم المطالب العالية ذكر الأمثلة الجزئيّة ولأنّ المخاطب كان زنديقاً والزّنادقة لا يحكمون إلّا في المحسوسات ولا يقبلون إلّا ما يدركون بحواسّهم.

(له جلد غليظ) كسور الحسن لحفظه عن تطرُّق الفساد إليه بسهولة (وتحت الجلد الغليظ جلد رقيق) لمنع المايع الّذي فيه من السيلان إن وقع كسر ما في الجلد الغليظ ولمنافع أخرى يعرفها أرباب البصائر.

(وتحت الجلد الرقيق ذهبة مائعة) الذهب مؤنّث معنوي لأنَّ تصغيره ذُهيبة والتاء في ذهبة على نيّة القطعة منها (وفضّة ذائبة) ذاب الشيء يذوب ذوباً وذوباناً نقيض جمد وأذا به غيره وفضّة مذوبة وإن كانت أنسب ليكون إشعاراً بصدور الذّوب عن المبدأ لكن قال فضّة ذائبة لرعاية المناسبة مع قوله ذهبة مائعة وإطلاق الذَّهبة والفضَّة هنا على سبيل التشبيه والاستعارة وإنّما اعتبر الميعان في الذهبة والذّوبان في الفضّة مع أنَّ الأولى أن يعتبر الذّوبان فيما يشبه بالذهبة والميعان فيما يشبه بالفضّة لأن الميعان أنسب بالذَّهبة والذَّوبان أنسب بالفضة بالنظر إلى المعنى الحقيقي إذ الذَّهب ألين من الفضّة والفضّة أجمد وأصلب من الذَّهب وعلى هذا فذكر الميان والذَّوبان ترشيح للاستعارة لا تجريد.

(فلا الذَّهبة المائعة تختلط بالفضّة الذَّائبة ولا الفضّة الذَّائبة تختلط بالذَّهبة المائعة) مع أن تقارن المائعين وتلاقيهما يقتضي اختلاط كلّ منهما بالآخر (فهي على حالها) أي مصونة منتظمة ومتقنة غير خارجة عمّا فيه صلاحها . (لم يخرج منها خارج مصلح فيخبر عن صلاحها) أخبرته بكذا وخبّرته بمعنى فالأصل في الإخبار والتخبير التعدية إلى المفعول الثاني بالباء وقد شاع التعدية أيضاً بعن فعن هنا في موضعها أبو بمعنى الباء لأن الحروف الجارَّة قد يجيء بعضها في موضع بعض ، ويحتمل أن يكون بمعنى المجاوزة كأنّه جعل الخارج منها صلاحها تاركاً بحالة وجاوزه إلى خارج يخبره به (ولا دخل فيها مفسد فيخبر عن فسادها) في كتاب الاحتجاج للشيخ الطبرسي «عن إصلاحها وعن إفسادها» وهاتان الفقرتان ناظرتان إلى قوله «حصن مكنون» يعني لم يخرج من البيضة موجود مصلح لها فيخبرك عن صلاحها الناشىء منه ولا دخل فيها موجود مفسد لها فيخبرك بعد خروجه عن فسادها الناشىء منه وزوالها عن نظامها ، والمقصود نفي أن يكون صلاحها وفسادها مستندين إلى شيء من أجزاء هذا العالم ليثبت أنّهما مستندان إلى ربّ قادر ليس بجسم ولا جسماني[1] ولقد أعجبني نسبة الإصلاح إلى ما يخرج منها ونسبة الإفساد إلى ما يدخل فيها الأنَّ هذا شأن أهل الحصن الحافظ له وحال الدَّاخل فيه بالقهر والغلبة .

(لا يدرى أللذكر خلقت أم للأنثى تنفلق عن مثل ألوان الطواويس) ضمّن تنفلق معنى الكشف

---

١ ـ قوله «ليس بجسم ولا جسماني» ما ذكره الشارح لا يفي بتفسير الحديث ولا ينطبق على كلام الإمام عليه السلام إلّا بتكلف لأنه رحمه الله لم يكن يعرف مذهب الديصانية حتى يتنبه لنكات احتجاج الإمام عليه السلام في الرد عليه وقد ذكرنا في حاشية الوافي في الصفحة ١٤ من المجلد الثاني شيئاً في ذلك وحاصله أن مذهب الديصاني أن النور والظلمة اختلطا بنفسهما من غير أن يختار ذلك فاعل غيرهما وأن تكون الأشياء وحصولها باختلاط النور والظلمة وأن الميل إلى التركيب من مقتضى ذواتها فاختار عليه السلام البيضة إذ يتكون فيها الفرخ باعتقاد هؤلاء من اختلاط النور والظلمة وبياض البيض وصفرته نفسهما اختلاط منهما أيضاً وإذا كان الميل إلى التركيب والاختلاط واجباً في العالم الكبير والفضاء الواسع بين النور المحض والظلمة المحضة مع شدة التضاد كان في حصن مكنون ذي فضاء ضيق كالبيضة أوجب وإذا كان مقتضى طبيعة النور والظلمة الاختلاط والتجاذب امتنع أن يقتضيا شيئاً يخالف مقتضى طباعهما وهو إيجاد الجلد الرقيق ، فإن قيل: إن الفرخ إنما يتكون باختلاط النور والظلمة الخارجين عن البيضة دون المنحصرين فيهما فقط ، قيل : هذا باطل إذ البيضة قد تكون صحيحة وقد تكون فاسدة لا تفرخ ولا يعلم أحد ما فيها ولا يعلم ذلك النور ولا الظلمة الخارجان عنها قطعاً فإن كان حدوث الفرخ باختلاط النور والظلمة لزم أن تفرخ البيضة مطلقاً بأن ينفذ النور والظلمة من مسام الجلد فيها بمقدار ما يدخلان في البيضة الصحيحة ويحصل بالبخت والاتفاق ما يحدث ولا ينقسم البيضة إلى الصحيحة والفاسدة ولم يكن الديصانية معترفة بالله الحكيم ولا بالطبيعة الملزمة واقتضاء الأمزجة والتراكيب على مقتضى حكمة الله تعالى وقد نفوا الاضطرار نظير ما مرَّ في الحديث الأول.(ش)

فعدّى بعن أي تنشقُّ كاشفة عن حيوان له ألوان الطواويس في حسن الهيئة وكمال الحلقة الدّالّين على كمال قدرة المدبّر والطاووس طائر معروف ويصغّر على طويس بعد حذف الزِّيادات.

(أترى لها مدبّراً) صانعاً قادراً قاهراً يفعل فيها ما يشاء والاستفهام لحقيقته أو للتقرير.

(قال فأطرق مليّاً) أي أرخى رأسه وجفونه إلى الأرض زماناً طويلاً راجعاً إلى نفسه يشاورها فلّما أخذت يده العناية الأزليّة والرَّحمة الرَّبانيَّة مال عمّا كان عليه إلى الإيمان بالله.

(ثمّ قال: أشهد أن لا إله إلّا الله) وأكّد الحصر المفيد للتوحيد المطلق بقوله (وحده لا شريك له) للمبالغة في نفي الشركة (وأشهد أن محمّداً عبده ورسوله) إلى عباده ليخرجهم من الظلمات إلى النور (وأنّك إمام وحجّة) من الله (على خلقه) لئلا يكون لهم حجّة على الله يوم القيمة (وأنا تائب) أي راجع (ممّا كنت فيه) من الزّندقة وإنكار الرَّبِّ الصانع القادر والحمد لله ربِّ العالمين.

*** الأصل:**

٥ ـ عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن عبّاس بن عمرو الفقيمي، عن هشام بن الحكم في حديث الزّنديق الّذي أتى أبا عبدالله عليه السلام وكان من قول أبي عبدالله عليه السلام، **لا يخلو قولك: إنّهما اثنان من أن يكونا قديمين قويّين أو يكونا ضعيفين أو يكون أحدهما قويّاً والآخر ضعيفاً، فإن كانا قويّين فلم لا يدفع كلّ واحد منهما صاحبه ويتفرّد بالتدبير وإن زعمت أنّ أحدهما قويٌّ والآخر ضعيف ثبت أنّه واحدٌ كما نقول للعجز الظاهر في الثاني.**

فإن قلت إنّهما اثنان لم يخل من أن يكونا متفقين من كلّ جهة أو مفترقين من كلِّ جهة فلمّا رأينا الخلق منتظماً والفلك جارياً والتدبير واحداً والليل والنهار والشمس والقمر دلّ صحّة الأمر والتدبير وائتلاف الأمر على أنّ المدبّر واحد، ثمّ يلزمك إن ادّعيت اثنين فرجة ما بينهما حتّى يكونا اثنين فصارت الفرجة ثالثاً بينهما قديماً معهما فيلزمك ثلاثة، فإن ادّعيت ثلاثة لزمك ما قلت في الاثنين حتّى تكون بينهم فرجة فيكونوا خمسة ثمّ يتناهى في العدد إلى ما لا نهاية له في الكثرة.

قال هشام: فكان من سؤال الزّنديق أن قال: فما الدّليل عليه؟ فقال أبو عبدالله عليه السلام، **وجود الأفاعيل دلّت على أنّ صانعها صنعها. ألا ترى أنّك إذا نظرت إلى بناء مشيد مبنيّ علمت أنّ له بانياً وإن كنت لم تر الباني ولم تشاهده**، قال: فما هو؟ قال: **شيء بخلاف الأشياء أرجع بقولي إلى إثبات معنى وأنه شيء بحقيقة الشيئيّة غير أنّه لا جسم ولا صورة ولا يحسّ ولا يجسُّ ولا يدرك بالحواسّ الخمس، لا تدركه الأوهام ولا تنقصه الدّهور ولا تغيّره الأزمان** [١].

---

١ ـ الكافي: ١ / ٨٠.

* **الشرح** : (عليُّ بن إبراهيم ، عن أبيه ، عن عباس بن عمرو الفقيمي) فقيم حيٌّ من كنانة والنسبة إليه فقيمي مثل هذيل وهذيلي.

(عن هشام بن الحكم في حديث الزّنديق الّذي أتى أبا عبدالله عليه السلام) وقال : لم لا يجوز أن يكون صانع العالم أكثر من واحد قال القطب العلّامة : حجّة الزّنادقة أنّا نرى في العالم خيراً وشراً والواحد لا يكون خيراً أو شرِّيراً والجواب أنَّ الخيّر إن لم يكن قادراً على دفع الشرِّير فهو عاجز والعاجز لا يصلح للرُّبوبية وإن كان قادراً عليه ولم يدفعه فهو أيضاً شرِّير وهذا الجواب إقناعي صالح لدفع قولهم ، وشبهتُهم في غاية الخسّة وظهور فسادها غنيٌّ عن البيان .

(كان من قول أبي عبدالله عليه السلام) إنّما جاء بحرف التبعيض لأنّه كان للزّنديق سؤالات متكثّرة وكان له عليه السلام أجوبة متعدِّدة يظهر ذلك لمن نظر في كتاب الاحتجاج .

(لا يخلو قولك إنّهما اثنان من أن يكونا قديمين) لا أوّل لوجودهما[1] (قويّين) أي متساويين في القوَّة : القدرة على فعل كلِّ واحد واحد من الممكنات مستقلّين بإرادته ودفع كلِّ ما يمنع نفاذها كما هو شأن واجب الوجود بالذّات حيث أنّه يجب أن يكون قاهراً على جميع ما سواه (أو يكونا ضعيفين) ليس لواحد منهما تلك القوَّة والقدرة والاستقلال (أو يكون أحدهما قويّاً والآخر ضعيفاً) هذه احتمالات ثلاثة لا يزيد ولا ينقص وكلّها باطل وفي بطلان الثالث إثبات للوحدة .

(فإن كانا قويّين فلم لا يدفع كلّ واحد منهما صاحبه) عن التصرُّف .

(وينفرد بالتدبير) والرُّبوبيّة ويتخلّص عن نقص المشاركة ، والحاصل أنَّ كونهما قويّين على الاطلاق يقتضي جواز دفع كلِّ واحد منهما صاحبه لأنَّ من شأن القويّ المطلق أن يكون قاهراً على جميع ما سواه كما عرفت وجواز ذلك يوجب بالضرورة ضعف كلِّ واحد منهما وعدم استقلاله

---

١ ـ قوله «قولك إنهما اثنان» الزنادقة كما سبق هم المانوية أعني ماني الذي ادعى النبوة في عهد شابور ويلحق بهم الديصانية والمرقونية ومذاهبهم متقاربة ويجمعهم الاتفاق على القول بأصلين النور والظلمة وحصول كل شيء من اختلاطهما بالبخت والاتفاق وما كانوا قائلين بإله حكيم ولا بنبوة ومعاد ولم يكونوا أيضاً قائلين باضطرار الطبيعة كما يقول به المتأخرون من الطبيعيين بل يشبه مذهبهم من هذه الجهة مذهب ذي مقراطيس في تكون العالم من ذرات صغار واجتماعها بالبخت والاتفاق إلّا أنهم يجعلون النور والظلمة مبدئين وذيمقراطيس يجعل الذرات مبادىء، ولكن الشارح رحمه الله وكل من عثرنا على كلامه في تفسير هذه الأخبار وجهوا كلام الإمام عليه السلام إلى رد الطبيعين المتأخرين القائلين باضطرار الطبيعة ونسبة كل موجود إلى العلل المعدة قهراً وتكلفوا كثيراً في تطبيق كلام الإمام على ما فسروه وقد فصلنا الكلام في ذلك في حواشي الوافي من الصفحة ٨ إلى ١٨ ولا نطيل بإعادته وأن ههنا تصريحاً بمذهبهم في الثنوية ومن كان متهماً بالزندقة حماد عجز وقال فيه بشار على ما نقله السيد المرتضى «فادع غيري إلى عبادة ربين فإني بواحد مشغول» . (ش)

وكماله في القدرة والقوّة وهذا نقيض المفروض وكلُّ ما يلزم من فرضه نقيضه فهو باطل ، ثمَّ يلزم من تساويهما في القوّة والدَّفع إمّا عدم التكوين والإيجاد إن توافقت إرادتهما وإليه يشير قوله تعالى ﴿لو كان فيهما آلهة إلّا الله لفسدتا﴾[1] وقوله تعالى ﴿ولعلا بعضهم على بعض﴾[2] أو تحقّق الضدّين معاً إن تخالفت بأن يريد أحدهما شيئاً والآخر ضدَّه أو عدمه فإنّه إذا منع كلُّ واحد منهما صاحبه عن مراده لزم تحقّق الضدَّين فإنْ قلت : تحقّق الضدِّين غير محتمل إذ لا يقع بينهما مخالفة في الإرادة[3].

أمّا أوّلاً فلأنَّ كلَّ واحد منهما حكيم والحكيم لا يريد إلّا ما هو الأفضل والأفضل من الطرفين ليس إلّا واحداً.

وأمّا ثانياً : فلعلمهما في الأزل بالكائنات كلّها والكائن من الطرفين ليس إلّا أحدهما فلذلك العلم يمنع وقوع المخالفة بينهما ، قلنا الأوّل مدفوع لأنَّ الفعل لو لم يتوقّف على الدَّواعي والمصالح ويحصل بمجرَّد الإرادة جاز وقوع المخالفة بينهما في الإرادة وكذا إن توقّف عليها لأنَّ الدواعي والمصالح قد تتعلّق بالطرفين من جهتين والثاني أيضاً مدفوع لأنَّ العلم لا يمنع وقوع الاختلاف بينهما في الإرادة إذ العلم تابع للإرادة فلو كان سبباً لها لزم الدّور هذا وأمّا القول بأنَّ المقصود من هذا القسم هو أنّه لو كانا قويّين لزم إمّا استناد كلّ معلولٍ شخصيّ إلى علّتين مستقلّتين في الإفاضة وذلك محال أو لزم الترجيح بلا مرجّح وهو فطريُّ الاستحالة أو لزم كون أحدهما غير واجب بالذّات وهو خلاف المفروض وفيه إثبات المطلوب فظني أنَّ هذا التفصيل لا يستفاد من منطوق كلامه عليه السلام ولا من مفهومه فليتأمّل .

(وإن زعمت أن أحدهما قويّ والآخر ضعيف ثبت أنّه) أي الصانع (واحد كما نقول للعجز الظاهر في الثاني) والعاجز لا يقدر أن يعارض القوي ويدَّعي الرُّبوبيّة لنفسه أو يدَّعي المشاركة فيها

---

١ ـ سورة الأنبياء: ٢٢. ٢ ـ سورة المؤمنون: ٩١.

٣ ـ قوله «مخالفة في الإرادة» هذا الذي ذكره الشارح أجنبي عن المقام لأن الزنادقة لم يكونوا قائلين باتفاقهما في الإرادة بل أكثرهم لم يكونوا قائلين بالإرادة أصلاً وكان اعتقادهم أن النور والظلمة ضدان لكنهما يختلطان وباختلاطهما تكونت الموجودات ورد عليهم الإمام عليه السلام: بأن النور والظلمة إن كانا قويين ومع ذلك كانا ضدين وشأن الضد التمنع من الانفعال وتأثير الضد فيه لم يحتملا الاختلاط بل استقل كل منهما بنفسه وانفرد بتدبير معلولاته ولم يأذن للآخر أن يداخله أو يداخل معلولاته وإن كان أحدهما قوياً والآخر ضعيفاً كان نقضاً لمذهبكم في الثنوية وإن كان كلاهما ضعيفين ولذلك تمكن كل منهما لمداخلة الآخر ثبت العجز لكل منهما وخرجا من أن يكون مبدأين ولم يصرح بالتوالي الباطلة في بعضها لوضوحها واستدل على الحق وهو أن المبدىء واحد بوجود النظام كما بينه الشارح بأبين وجه . (ش)

بل هو في وجوده ولوازم ذاته وسائر كمالاته محتاج إليه والمحتاج لا يكون واجباً لذاته ويعلم منه حكم ما إذا كانا ضعيفين إذ ليس شيء منهما واجباً لذاته ولهذا لم يذكره ثمَّ استدلَّ على نفي الاثنينيّة بدليل ثان لا يعتبر فيه التفصيل المذكور وهو أنَّ النظام المتّسق بين أجزاء هذا العالم وارتباط بعضها ببعض ارتباطاً تامّاً يقتضي أن يكون مدبّره واحداً كما أشار إليه بقوله (فإن قلت إنّهما اثنان) في كتاب الاحتجاج «وإن قلت» بالواو وهو عطف على «لا يخلو قولك» .

(لم يخل من أن يكونا متّفقين من كلِّ جهة أو مفترقين من كلِّ جهة) الظاهر أنَّ هذا كلامه عليه السلام وفائدة ذكره في التنبيه على أنَّ الدَّليل الآتي يبطل الاثنينيّة على التقديرين والمراد باتّفاقهما من كلِّ جهة اتفاقهما في ايجاد الممكنات واستناد كلِّ واحد واحد منهما إليهما كما يقتضيه الوجوب والإمكان الذّاتيين فإنَّ الوجوب الّذي يقتضي نفاذ تصرف الموصوف به في جميع الممكنات والإمكان الذّاتي يقتضي استناد الموصوف به إلى من هو واجب بالذّات ، أو المراد باتّفاقهما أن يكونا شخصين مشاركين في تمام المهيّة مندرجين تحت نوع الواجب لذاته متساويين في الآثار المترتّبة على تلك المهيَّة ولوازمها ولا تفاوت بينهما إلّا بالهويّة المشخّصة والافتراق خلاف الاتّفاق بالمعنيين فهو بأن يستند بعض الممكنات إلى أحدهما وبعض آخر إلى الآخر بحيث يحصل من المجموع هذا النظام المشاهد أو بأن يكون الاثنان نوعين متباينين في المهيّة مندرجين تحت جنس الواجب لذاته مختلفين من جهة المهيّة وآثارها ولوازمها والتمايز بينهما حينئذ بفصول وجوديّة الامتناع تقوُّم الموجود بالمعدوم وإنّما قلنا الظاهر ذلك لاحتمال أن يكون كلام السائل ووصفاً لاثنان ولكن هذا الاحتمال بعيدٌ جدّاً .

(فلمّا رأينا الخلق منتظماً) على نظام مخصوص ونضد معلوم كما ترى من نضد الأجسام الكرويّة بعضها فوق بعض وتركيب الأجسام المركبّة من العناصر وغير ذلك من نظام هذا العالم (والفلك جارياً) على نحو خاصّ من الشرق إلى الغرب ومن الغرب إلى الشرق بحيث إذا انتهت حركته إلى ما بدأ منه عاد إلى الحالة الأولى مع حفاظ حركته دائماً على أقدار معينة من السرعة والبطء وبذلك تتفاوت أزمنة الحركة الدَّورية على الضبط المعلوم للمتفكّر في الحركات الفلكيّة .

(والتدبير واحداً) إذ نسبة أجزاء هذا العالم بعضها إلى بعض كنسبة أجزاء هذا البدن بعضها إلى بعض في الارتباط والانتظام فالتدبير فيه كتدبير النفس في البدن وستعرف لهذا زيادة توضيح (واللّيل والنهار) يتعاقبان فجيء هذا ويذهب ذاك ويجيء ذاك ويذهب هذا ويتفاوتان في القدر فمن أوَّل الصيف إلى أوَّل الشتاء يزيد اللّيل وينقص النهار ومن أوَّل الشتاء إلى أوَّل الصيف يزيد النهار وينقص اللّيل مع انضباط الزّيادة والنقصان في جميع الأوقات والأزمان كلُّ ذلك لمنافع غير

محصورة يعرف جلّها أو كلّها أصحاب العرفان (والشمس والقمر) لهما تأثير عظيم في السّفليات ومنافع جليلة في نشوء الحيوانات والنباتات وبهما ينتظم الليل والنهار بالحركة الأولى والسنّة والشهر بالحركة الثانية ويتعادل الحرُّ والبرد والرُّطوبة واليبوسة في الهواء إذ الشمس توجب حرارة الهواء ويبوسته والقمر يوجب برودته ورطوبته ومن ثمَّ كان الليل أبرد وأرطب من النهار.

وقال قطب: العلامة للّيل ثلاث صفات الظلمة والبرودة والرُّطوبة وتلك الصفات من علامات الموت ولذلك تموت الحيوانات في اللّيل ومنه «النوم أخ الموت» ثمَّ إذا ظهر ضوء الشمس وطلع الفجر وحصل للعالم شيء من الحرارة يقومون من مراقدهم ويتحرَّكون إلى مقاصدهم ويزداد قوَّتهم إلى أن يبلغ الشمس غاية الارتفاع فإذا مالت إلى الغروب نقصت قوَّتهم إلى أن يزول الشفق الّذي هو من أثر ضوئها ثمَّ يموتون ويعود الحالة الأُولى وهكذا إلى ما شاء الله العليم القدير.

(دلَّ صحّة الأمر والتدبير) أي دلّنا فلا يرد أنَّ مدخول لمّا يجب أن يكون مؤثراً في جوابه وههنا ليس كذلك وعطف التدبير على الأمر إمّا للتفسير أو المراد بالأمر انتظام الخلق وجريان الفلك واتّساق اللّيل والنهار وحركة الشمس والقمر وسائر النجوم وبالتدبير ربط هذه الأمور بعضها ببعض وملاحظة منافعها ورعاية مصالح هذا العالم من الحيوان وغيره.

(وائتلاف الأمر) أي ارتباط أجزاء هذا العالم وانضمام بعضها ببعض بحيث حصل من مجموعهما شخص مركّب من أجزاء متلائمة مناسبة متناسقة، بيان ذلك أنَّ هذا العالم مركّب من الجواهر والأعراض والجواهر بعضه متحيّز وبعضه مجرَّد، والمتحيّز بعضه بسيط وبعضه مركّب والبسيط بعضه عنصري وبعضه فلكي والمركّب بعضه حيوانٌ وبعضه نباتٌ وبعضه جماد، والعرض مفتقر إلى الجوهر باعتبار، والجوهر مفتقر إلى العرض باعتبار آخر، وكذا كلُّ واحد من المتحيّزات والمجرَّدات وكلُّ واحد من العنصريات والفلكيّات مفتقر إلى الآخر بوجه مّا والحيوان مفتقر إلى النبات وبالعكس وهما يفتقران إلى العناصر في التركيب والعناصر يفتقر بعضها إلى بعض في تكوين المركّبات وأنواع الحيوان وأشخاصه يفتقر بعضها إلى بعض كما يظهر ذلك ظهوراً تامّاً في أفراد الإنسان فإنّه لا يتمُّ نظامهم وبقاؤهم ومعاشهم بدون التمدُّن والتعاون وبالجملة إذا تأمّلت في هذا العالم تأمّلاً صحيحاً كاملاً وجدت كلَّ واحد من أجزائه مرتبطاً بالآخر ومفتقراً إليه بوجه مّا ومنتفعاً به انتفاعاً محسوساً أو معقولاً بحيث يختلُّ نظامه في نفسه بل نظام الكلِّ لولا ذلك الآخر كما يختلُّ نظام أحوال الشخص الإنساني المركّب من الإجراء المتشابهة والقوى الظاهره والباطنة باختلال بعض هذه الأمور.

(على أنَّ المدبّر واحد) صنعه على النظام الأحسن والقوام الأتقن بعلمه الشامل وتدبيره

الكامل وذلك إمّا لما قيل من أنّ التناسب والتلازم بين الشيئين لا يتحقّق إلّا بعلّية أحدهما للآخر أو بمعلوليّتهما العلّة واحدة موجبة لهما فلو تعدَّد المدبّر اختلّ الأمر وفسد النظام كما يشير إليه قوله تعالى **﴿لو كان فيهما آلهة إلّا الله لفسدتا﴾**[1] .

وإمّا لأنّ التدبير الواحد لا يجوز استناده إلّا إلى مدبّر واحد لامتناع اجتماع علّتين مستقلّتين على معلول واحد شخصي ، وإمّا لأنّ المدبّر الواحد كاف لصدور التدبير الجملي وإذا لاحظنا معه أنّ المشاركة نقص لا يليق بالواجب بالذّات أو لاحظنا لزوم التعطيل علمنا أنّه لا مدبّر غيره ، لا يقال هذه الوجوه إنّما تنفي وجود مدبّرين متّفقين مستقلّين في صدور الكلّ وصدور كلّ واحد واحد ووجود مدبّرين يستقلّ أحدهما كذلك ويستقلّ الآخر في البعض لا وجود مدبّرين غير متفقين بأن يستقلّ أحدهما في بعض والآخر في بعض آخر بحيث يحصل من المجموع هذا النظام والتدبير لأنّا نقول : كلّ واحد إذا لم يستقلّ في الكلّ ، فإن استقلّ مجموعهما لزم أن يكون المجموع هو المدبّر وهذا مع كونه باطلاً لاستحالة التركيب في الواجب دافع للاثنينيّة ، وإن استقلّ أحدهما في بعض والآخر في بعض آخر لزم النقص المحال على الواجب بالذّات وارتفاع التلازم والائتلاف بين البعضين وإلّا لزم عدم استقلال كلّ واحد في البعض أيضاً هذا خلف.

ثم استدلّ على نفي الاثنينيّة بدليل آخر من غير ملاحظة هذا العالم ونظامه وائتلافه وهو قوله (ثم يلزمك) وإنّما أتى بثمّ للاشارة إلى بعد مرتبته عن الأوّلين إذ فيه مع إبطال الاثنين إلزام للقايل بهما ما لا يلزمه هو ولا عاقل غيره فثمَّ للعطف على قوله «فإن قلت إنّهما اثنان» وهذا أحسن من جعله عطفاً على قوله «فلمّا رأينا» وجعل المعطوف عليه دليلاً على إبطال الاثنين في صورتي الاتّفاق والافتراق جميعاً أو في صورة الإفتراق فقطّ وجعل المعطوف دليلاً على إبطالهما في صورة الاتفاق فقط .

(إن ادَّعيت اثنين فرجة ما بينهما حتى يكونا اثنين) متّفقين في تمام الحقيقة أو مختلفين إلّا أنَّ ما به الامتياز والانفصال وهو المعبّر عنه بالفرجة على الأوّل بالهويّات وعلى الثاني بالفصول وإنّما عبّر عنه بالفرجة الفاصلة بين المحسوسات تقريباً له إلى فهم المخاطب الزّنديق إذ وهمه مربوط بالمحسوسات وفهمه متعلّق بالجسم والجسمانيات فخاطبه بما يليق بحاله .

(فصارت الفرجة ثالثاً بينهما قديماً معهما) أي موجوداً قديماً مع الاثنين أمّا وجوده فلأنّه لو كان أمراً عدمياً لزم أن لا يكون لكلّ واحد منهما مميّزاً إذ ليس لكلّ واحد منهما الأمر العدمي الّذي للآخر لتحقّق معنى الامتياز فلا بدَّ أن يكون له الأمر الوجوديّ الّذي يقابله فلا يرد أنّه يجوز أن يكون

---

١ ـ سورة الأنبياء: ٢٢ .

الفرجة أمراً عدميّاً فلا يلزم وجود إلهٍ ثالث وأمّا قدمه فلأن الاثنين القديمين ممتازان به فهو أيضاً قديم بالضرورة وإنّما لم يقل ثالثة قديمة لأنّه نظر إلى المعنى وهو مذكّر (فيلزمك ثلاثة) أي فيلزمك القول بوجود آلهة ثلاثة أو ثلاثة آلهة أو قدماء ثلاثة (فإن ادَّعيت) في أوّل الفرض أو بعد الإلزام (ثلاثة لزمك ما قلت ما في الاثنين) من وجوب تحقّق الفرجة بينهم ليتحقّق الثلاثة (حتّى تكون بينهم فرجة) أي فرجة أخرى غير المذكور أو أراد بالفرجة الجنس فيصدق على الفرجتين فصحَّ قوله (فيكونوا خمسة) فيكون الثلاثة مع الفرجتين خمسة، فإن قلت: المراد بالفرجة ما به الامتياز ولا شبهة في أنّه لا بدّ لكلٍّ واحد من الثلاثة ما يمتاز به عن الآخرين فاللازم حينئذ أن يكونوا ستّة لا خمسة، قلت المراد بالفرجة هنا الأمر الوجودي الّذي يقع به الامتياز واللّازم حينئذ ثبوت الفرجتين لجواز امتياز الثالث عن الأوّلين بأمر عدمي أي بعدم وجود هذين الفرجتين فيه ولذلك لزم في الفرض الأوّل ثلاثة لا أربعة، فإن قلت: إذا جاز ذلك في الثالث جاز في الأوّلين أيضاً فلا يتجاوز العدد عن ثلاثة.

قلت: قد عرفت ممّا ذكرنا أنَّ امتياز كلٍّ واحد من الثلاثة بأمر عدمي يقتضي امتياز كلٍّ واحد منهم بأمر وجودي ولا أقلّ امتياز الاثنين منهم به، فإن ادَّعيت خمسة لزمك ما لزمك في الثلاثة حتّى يكون بينهم فرج أربعة فيكونوا تسعة.

(ثم يتنامى في العدد) أي ينتهي المدبّر في العدد أو ينتهي القول في عدده (إلى ما لا نهاية له في الكثرة) فيلزمك أن لا تستقرَّ في عدد المدبّر على مرتبة معينة من مراتب العدد فإنَّ كلّ ما ادّعيت يلزمك زائداً عليه وأن تقول بأنَّ عدد المدبّر يكثر كثرة غير متناهية وهو باطل قطعاً، ولعلَّ ما قلناه في شرح هذا الدليل أولى ممّا قاله بعض الأفاضل[1] من أنَّ المراد أنّه يلزمك إن ادّعيت

---

١ ـ قوله: «أولى مما قاله بعض الأفاضل» القدر المعلوم المسلم في هذا الحديث أنه رد على رجل مانوي قائل بالنور والظلمة وتركب كل شيء منهما والمعلوم من مذهبهم أنهم لا يعترفون بوجود شيء غير جسماني أصلاً كما مرَّ في مطاوي الأحاديث السابقة، فالنور والظلمة عندهم كانا موجودين جسمانيين في صقع من أصقاع هذا الفضاء ويجب شرح الحديث بما يرجع إلى رد هذا المذهب أو لا وبالذات، فإن استفيد منه شيء ينفع في رد سائر الأوهام والمذاهب فهو وإلا فلا يجب التكلف لحمله على استدلال أعاظم الحكماء في التوحيد وكلام الشارحين وإن كان في غاية التدقيق فإنه غير واف بالغرض الأصلي ولا ريب أن أمثال الزنادقة يتصورون المبدأ الأول غير مالئ للفضاء سواء كان نوراً أو ظلمة أو أجزاء ذي مقراطيسية أو ماء أو ناراً بل يجعلونه في جانب والباقي خال مطلقاً من أي شيء ثم أن الفرجة في كلام الإمام عليه السلام يحتمل معنيين الأول: الفرجة في الفضاء بين جسم وجسم آخر بينهما مسافة فاصلة. والثاني: المتوسط بين شيئين متضادين كاللون الأحمر والأصفر بين الأسود والأبيض، والاحتمال الثاني أقرب في الحديث لأن الفرجة في الفضاء ليس بشيء موجود عند الطبيعيين والزنادقة وأيضاً لهم أن يجيبوا بأن المبدئين متلاصقان ولئن سلموا المسافة

اثنين متّفقين من كلّ جهة في استدعاء كلّ فرد من الممكن من حيث الوجوب الذّاتي والطباعي الإمكاني فرجة ما بينهما إذ امتياز الممكنات باستناد بعضها إلى أحدهما وبعضها إلى الآخر يحتاج إلى إله يفيد التميّز والاستناد لامتناع الترجيح من جهة الأوّلين لفرض اتّفاقهما من كلّ جهة وذلك الإله الثالث الّذي هو مصدر التميّز والاستناد هو المراد بالفرجة بينهما ثمّ بمقتضي طباع الوجوب : الإمكان يكون نسبة جميع الممكنات إلى الآلهة الثلاثة سواء ، ولمّا كان كلٌّ من الأوّلين مع الثالث اثنين احتاج إلى فرجتين وهما إلّهان آخران والأمر يتمادى إلى ما لا يتناهى .

وجه الأولّية أنّ فيه نظراً ، أمّا أولاً فلأن اتّفاق الاثنين في جواز استناد جميع الممكنات إلى كلّ واحد منهما لا يقتضي امتناع استناد الترجيح والتخصيص إليهما لأنهما فاعلان بالاختيار فيفعل كلٌّ واحد منهما بعضاً بمجرّد إرادته واختياره ولا يفعل بعضاً آخر ، وهذا كما أنّ وجود الممكن وعدمه بالنظر إلى الواجب سواء وهو يختار أحدهما بإرادته .

وأمّا ثانياً فلأنّ نسبة جمع الممكنات إليهما في جواز الصدور عنهما وإن كانت سواء لكن يجوز أن يكون كيفيّة النسبة متفاوتة كافتقارها إلى الواسطة ونحوها ولعلّ هذا القدر من التفاوت يكفي في تخصيص بعضها ببعض فلا يلزم ثبوت إله ثالث .

وأمّا ثالثاً فلأنّ الإله الثالث على تقدير ثبوته يجوز أن يكون نسبته إلى الأوّلين متفاوتة بتفاوت ما به الامتياز في القوّة والضعف وبهذا الاعتبار يقسم الممكنات ويخصص بعضها ببعض .

وأمّا رابعاً فلأنّ هذا الدّليل على هذا التفسير بعد تمامه لا يبطل إلهين اثنين في صورة افتراقهما واستقلال كلّ واحد منهما في بعض دون آخر بخلاف ما ذكرناه فهو أولى منه وكذا أولى ممّا قاله بعض المحقّقين من أنّ المقصود أنّك لو ادّعيت اثنين كان لا محالة بينهما انفصال في الوجود

- الفاصلة بين المبدئين وكونها شيئاً موجوداً قديماً لا يلزم تسليمهم بوجود مسافة ثانية وثالثة بين هذه المسافة والجسمين ، وأما النور والظلمة فإنهما متضادان يتصور بينهما فرجة ليست بالنور المحض ولا بالظلمة المحضة ولا وجه لعدم كونها واجبة مع تماثلها جميعاً مثلاً إذا قيل إن الأبيض والأسود قديمان ولكن الأحمر حادث من اختلاطهما فليس قوله أولى ممن يقول : إن الأحمر قديم وحصل الأبيض والأسود من تشديد وتخفيف فيه بل الأصوب أن يجعل الجميع أصلاً ومن التزم بذلك لزمه القول بكون الأقتم الواقع بين الأحمر والأسود والأصفر الواقع بين الأبيض والأحمر أيضاً قديمين وهكذا إلى غير النهاية فالأقرب عند الطبيعيين أن يجعل الأصل شيئاً واحداً كالماء على قول ثاليس والنار على قول هراقليطوس أو أموراً غير متناهية كذيمقراطيس وأما حصر المبدأ في عدد معين كالاثنين على ما اختاره المانوية أو خمسة كما هو قول الحرنانيين فيحتاج إلى مؤونة كثيرة يعجزون عنه والبرهان العقلي على التوحيد مطلقاً على ما ذكره الحكماء والمتكلمون في كتبهم مشهور ولا حاجة إلى ذكره هنا . (ش)

وافتراق في الهويّة ويكون هناك موجود ثالث هو المركّب من مجموع ذينك الاثنين وهو المراد بالفرجة، لأنّه منفصل الذّات والهويّة وهذا المركّب لتركّبه من الواجبات بالذّات المستغنيات عن الجاعل كان لا محالة مستغنياً عن الجاعل موجوداً لا من تلقاء الصانع إذ افتقار المركّب إلى الجاعل بحسب افتقار أجزائه فإذا لم تفتقر أجزاؤه لم يفتقر هو بالضرورة فإذن قد لزمك أن يكون ذلك الموجود الثالث أيضاً قديماً فيلزمك ثلاثة وقد ادّعيت اثنين فإن ادّعيت ثلاثة لزمك بمثل ما قلته في الاثنين أن يكون خمسة ثلاثة آحاد وحدانيّة ورابع مركّب من الاثنين وخامس مركّب من الثلاثة وعلى هذا القياس، فيلزمك ما لا يتناهى في العدد.

وفيه نظر من وجوه: الأوّل أنّ إطلاق الفرجة على هذا المركّب لم يثبت لا لغة ولا عرفاً، الثاني أنّ لزوم هذا الثالث من فرض إلهين اثنين ممنوع لجواز أن يكون الوجوب الذّاتي مانعاً من قبول التركيب، الثالث أن كون هذا المركّب واجباً بالذّات قديماً ممنوع كيف وكلُّ مركّب فهو حادث لافتقاره في تركّب وتألّفه إلى الأجزاء والمؤلّف، الرّابع أنّ المركّب من الاثنين على فرض الثلاثة ثلاثة فيكون العدد سبعة.

(قال هشام فكان من سؤال الزنديق أن قال: فما الدّليل عليه؟) أي على وجوده[1] (فقال أبو عبدالله عليه السلام: وجود الأفاعيل) المحكمة المتقنة المنتظمة في الآفاق والأنفس (دلّت على أنّ صانعاً صنعها) فإنّك إذا تأمّلت في عالم الأجسام من الأفلاك والكواكب والعناصر والمركّبات المعدنيّة والنباتيّة والحيوانيّة وفي اختلاف صفاتها وأفعالها وإمكانها وحدوثها وفي أحوال نفسك وجوارحك وأعضائك وانقلاباتك من طور إلى طور ومن حال إلى حال علمت أنَّ ذلك مستند إلى صانع عليم خبير.

(ألا ترى أنّك إذا نظرت إلى بناء مشيد مبني) البناء مصدر بمعنى المبني فذكر المبني تأكيد. والمشيد بفتح الميم وكسر الشين وسكون الياء المعمول من الشيد بالكسر والسكون وهو كلُّ شيء طليت به الحائط من جصّ أو ملاط وبضم الميم وفتح الشين وتشديد الياء المطوّل يعني إذا نظرت إلى بناء محكم مبني من آلات مثل الطين والجصّ والأحجار وغيرها (علمت) علماً يقيناً لا تشكّ

---

١ ـ قوله «فما الدليل عليه» فإن قيل الطريقة الصحيحة أن يثبت وجوده تعالى أولاً ثم يثبت توحيده لا إثبات توحيده أولاً ثم الرجوع إلى الدليل على أصل وجوده قلنا كان الكلام أولاً في عدم كون كل واحد من النور والظلمة واجباً مبدءاً للعالم فإذا ثبت طلب السائل الدليل على وجود المبدأ الذي يقول به المسلمون وأصحاب الملل وهذا يؤيد ما ذكرنا من أن مجرى الكلام ليس إثبات التوحيد على ما تصدى له أعاظم الحكماء، بل رد الثنوية فقط وإن استفيد من كلامه عليه السلام ما يمكن أن ينتفع به الحكماء أيضاً في غرضهم. (ش)

فيه (أنّ له بانياً) بناه على علم وتدبير.

(وإن كنت لم تر الباني ولم تشاهده) فكما أنّك تحكم بأنّ لهذا البناء بانياً ولا يمنعك عن هذا الحكم عدم مشاهدته حتّى أنّك تنسب من قال لك: هذا البناء حدث بنفسه ووجب بذاته إلى السفه والجنون كذلك وجب عليك أن تحكم بأنّ لبناء هذا العالم الّذي لا بناء أعظم منه وأتقن ولا صنع أكمل منه وأحسن بانياً بناه على علم وتدبير وصنعه على حكمة وتقدير[1] وإلّا لكنت مكابراً لما يقضتيه صريح عقلك.

ولما سمع الزّنديق دليلاً على وجود الصانع (قال: فما هو؟) سأل بما هو عن كنه حقيقته وذاته أو عن خواصّه وصفاته الّتي يمتاز بها عن غيره (قال: شيء) أجاب عليه السلام بهذا العنوان للتنبيه على أنّه لا يبلغ إدراك كنهه عقل الإنسان وينبغي أن يعلم أنّ كلّ ما له حصول في الخارج أو في الذّهن فهو شيء فيهما كما أنّه موجود فيهما بالوجود المطلق وقد يفرق بينهما بأنّ المتّصف بالحصول من حيث هو شيء ومن حيث اتّصافه بالوجود أوكون الوجود عينه موجود فهما متساويان في الصدق كما أنّ الشيئيّة والوجود المطلق متساويان في التحقّق، ويمكن إرجاع قول الأشعري بأنّ الشيء يختصّ بالموجود، وقول المعتزلي بأنّ الشيء ما يصحّ أن يوجد إلى ما ذكرنا بأن يراد بالوجود الوجود المطلق، ثمّ الظاهر أنّ المراد بالشيء هنا الموجود بالوجود الخارجي يعني أنّ الصانع شيء موجود في الخارج.

(بخلاف الأشياء) أي مخالف للأشياء الممكنة الموجودة في الذّات والصفات والوجود والوجوب إذ ذاته قائمة بالذّات وصفاته عينه ووجوبه ذاتيان يستحيل انفكاك ذاته عنهما بوجه من الوجوه في مرتبة من المراتب وأمّا الممكنات فذواتها قائمة بغيرها وصفاتها مغايرة لها ووجودها ووجوبها من غيرها حتّى أنّها كانت في وقت من الأوقات عارية عن جميع ذلك، وإنّما قلنا: الظاهر ذلك لأنّه يمكن أن يراد بالشيء الموجود بالوجود المطلق بل هو أولى بالإرادة ليكون إشارة إلى أنّه تعالى مخالف للأشياء في الذّهن والخارج إلّا أنّ الكلام حينئذ خال عن الإيماء إلى وجوده في الخارج والأمر فيه هيّن لأنّ وجوده في الخارج علم من الدّليل السابق، ولمّا كان إطلاق الشيء عليه

---

١ ـ الاستدلال بإحكام الصنع ومراعات المصالح في خلق كل شيء على ما ورد في الآيات الكريمة والأخبار وخصوصاً توحيد المفضل والإهليلجة من أهم ما يعتمد عليه في هذا الباب فإن الفرق بين المتأله والملحد إنما هو في القول والإعتقاد بالعمد والتدبير في الخلق ووجود العلم والحكمة في المبدأ الأول والأفاضل وجود شيء واجب الوجود ينتهي إليه سائر الأشياء مما لم ينكره أحد دفعاً للدور والتسلسل لكنهم يجعلون المبدأ طبيعة غير شاعرة ونحن نعتقد فيه كمال العلم لأنا إذا نظرنا إلى المصنوع عرفنا أن صانعه فعله عن عمد وعلم وكذلك صفات كل صانع تعرف من النظر في صنعه.(ش)

يوهم أنَّ له ذاتاً متّصفة بشيئيّة خارجة عنها رفع ذلك الوهم بقوله (أرجع بقولي) هو شيء (إلى إثبات معنى) صحيح مقصود من هذا القول إذ ليس المقصود أنّه نفس المركّب من هذه الحروف ولا الموصوف بمفهومه. وقد فسّر ذلك المعنى بقوله (وأنّه شيء بحقيقة الشيئيّة) يعني أنّه شيء وشيئيّته عين ذاته الحقّة الأحديّة[1] المنزَّهة عن التكثّر والتعدُّد لا معنى خارج عنها قائم بها كما أنّه موجود وعليم مثلاً ووجوده وعلمه عين ذاته وفيه إشارة إلى نفي زيادة الصفات والأحوال عن الذّات وسيجيء تحقيق ذلك إن شاء الله.

ثمّ إن فهم الزّنديق لمّا كان متوجّهاً إلى المحسوسات ووهمه متعلّقاً بالجسم والجسمانيات بالغ عليه السلام في نفي مشابهته بشيء منها فقال (غير أنّه لا جسم) لأنَّ كلَّ جسم ذو جزء وكلُّ ذي جزء مفتقر إلى جزئه الّذي هو غيره وكلّ مفتقر ممكن فلو كان الصانع جسماً كان ممكناً وهو واجب بالذّات فيلزم أن يكون واجباً وممكناً جميعاً وأنّه محال (ولا صورة)[2] لأنَّ كلّ صورة سواء كانت جسميّة أو غيرها محتاجة إلى محلّ والصانع الحقُّ لا يحتاج إلى شيء أصلاً فضلاً عن أن يحتاج إلى محلّ يحلُّ فيه (ولا يحسّ) أن أحسست فلاناً إذا رأيته أي لا يمكن إدراكه بحاسة البصر لا في الدُّنيا ولا في الآخرة لأنّ المدرك بالبصر بالذّات هو الألوان والأضواء وبالعرض المتلوّن والمضيء أعني الجسم القابل لهما وهو سبحانه لمّا كان منزّهاً عن الجسميّة ولواحقها وجب أن يكون منزّهاً عن الإدراك بحاسّة البصر وإنّما أفرد عدم إدراكه بالبصر بالذِّكر مع ذكر الحواسّ لظهور تنزهه تعالى عن سائر الحواسّ ووقوع شبهة في أذهان كثير من الجهلة في جواز إدراكه بالبصر، حتّى ذهب كثير منهم إلى أنّ تنزيهه تعالى عنه ضلال بل كفر[3] تعالى الله عمّا يقول الجاهلون الظالمون.

(ولا يجسّ) الجسُّ بالجيم اللّمس باليد للتعرُّف يقال جسّه الطبيب إذا مسّه ليعرف حرارته من

---

١ - حقيقة الشيئية هي الوجود الحق الذي لم تحدده ماهية إذ ليس وجوده تعالى عارضاً لمهيّة وإلّا لزم كون مهيّته ممكنة في ذاتها استفادت الوجود من غيرها وهذا باطل ومثل تعبير الإمام عليه السلام كثير في بيان خلوص الشيء فإذا اردنا التعبير عن الماء الخالص قلنا هذا ماء بحقيقة المائية وهذا كاف في إثبات التوحيد أيضاً لأن حقيقة الشيء تأبى عن التكثر كما سيجيء إن شاء الله .(ش)

٢ - «ولا صورة» لعله عليه السلام ذكر الصورة بعد الجسم ليشمل الاشباح أي الأجسام المثالية والبرزخية.(ش)

٣ - «تنزيهه تعالى عنه ضلال وكفر» الأشاعرة متفقون على أنه تعالى يرى بالبصر في الآخرة وتكلف علماؤهم في توجيهه، ووجه ذهاب الأشعري إليه توهمه أن ما ليس بجسم فليس بموجود فهو وسائر الماديين متفقون على شيء واحد ولكن علمائهم ذهبوا إلى أنه غير جسم ومع ذلك يرى. وقولنا واضح فأنا ننكر الجسمية والرؤية وننكر أن يكون الموجود منحصراً في الأجسام والحس الظاهر عبارة عن تأثر بدننا وانفعاله عن شيء خارج عنه ومعلوم أن الشيء الذي يؤثر في الجسم جسماني والحس الباطن انفعال البدن عن شيء داخل فيه والماديون لا يعترفون بوجود شيء إلّا أن يكون محسوساً بالحس الظاهر. (ش)

برودته ، وجسّ الشاة ليعرف سمنها من هزالها ، يعني أنّه تعالى لا يلمس باليد لأنَّ الملموسيّة من لواحق الأمور الممكنة والموجود الأزلي منزّه عنها .

(ولا يدرك بالحواسّ الخمس) لأنَّ الحواسَّ إنّما تدرك الجسم والجسمانيَّات والكيفيّات المختصّة بها وهو تعالى ليس بجسم ولا جسمانّي ولا كيفيّة له .

(لا تدركه الأوهام) لأنّ الوهم إنّما يدرك المعاني المتعلّقة بالمادّة ولا يترفّع إدراكه عن الأمور المربوطة بالمحسوسات وشأنه فيما يدرك أن يستعمل المتخيلة في تقديره بمقدار مخصوص وكميّة معيّنة وهيئة مشخّصة ويحكم بأنّها مبلغه ونهايته فلو أدركته الأوهام لقدّرته بمقدار معيّن في محلّ معيّن والمقدَّر محدود مركّب محتاج إلى المادَّة والتعلّق بالغير وبراءة قدس الحقِّ عن أمثال ذلك أظهر من أن يحتاج إلى البيان ويمكن أن يقال لمّا أشار بالفقرة السابقة إلى عدم إمكان إدراكه بالحواسّ الخمس الظاهرة أشار بهذه الفقرة إلى عدم إمكان إدراكه بالحواس الخمس الباطنة لأنّ الوهم أعمُّ إدراكاً يدرك كلَّ ما يدركه سائر القوى الباطنة من غير عكس ، فإذا نزَّهه عن أن يكون مدركاً بالوهم فقد نزَّهه عن أن يكون مدركاً بغيره من القوى الباطنة.

ومما ذكرنا يظهر وجه ترك العطف لأنّه كالنتيجة للسابق وفي بعض النسخ «ولا تدركه الأوهام» بالواو وهو أظهر (ولا تنقصه الدُّهور) لأنَّ القابل للزِّيادة والنقصان إمّا مقدار أو ذو مقدار قابل للانفعال وكلُّ ذلك من لواحق الامكان (ولا تغيّره الأزمان) لأنَّ التغيّر من توابع الإمكان المنزَّه قدسه عنها والدَّهر والزّمان واحد ، وقيل : الدَّهر الزّمان الطويل وقيل : الدّهر الأبد ، ولمّا كان تعالى شأنه غير واقع في الدهر والزّمان ولا متعلّقاً بما فيهما تعلّقاً يوجب الاتّصاف بصفاته سلب عنه الاتّصاف بالنقصان والتغيّر اللازمين لما فيهما أزلاً وأبداً.

*** الأصل :**

٦ ـ محمّد بن يعقوب قال : حدّثني عدّة من أصحابنا، عن أحمد بن محمّد البرقيّ ، عن أبيه ، عن عليّ بن النعمان ، عن ابن مسكان ، عن داود بن فرقد عن أبي سعيد الزّهري ، عن أبي جعفر عليه السلام قال : **كفى لأولي الألباب بخلق الرّب المسخّر ، وملك الرَّبّ القاهر وجلال الربّ الظاهر، ونور الربّ الباهر ، وبرهان الربّ الصادق، وما أنطق به ألسن العباد ، وما أرسل به الرّسل، وما أنزل على العباد دليلاً على الربّ** [1] .

*** الشرح :** (محمّد بن يعقوب قال : حدَّثني عدَّة من أصحابنا) الظاهر أن يقول ابتداء (عدّة من

---

١ ـ الكافي: ١ /٨١.

أصحابنا) بدون ذكر اسمه خصوصاً في مثل هذا الموضع الّذي ليس صدر الكتاب ولا صدر الباب.

(عن أحمد بن محمّد البرقي، عن أبيه، عن علي بن النعمان، عن ابن مسكان، عن داود بن فرقد، عن أبي سعيد الزهري، عن أبي جعفر عليه السلام قال: كفى لأولي الألباب) أي لذوي العقول الناقدة الخالصة عن شبهات الأوهام (بخلق الربّ المسخرّ) الخلق الإيجاد[1] يقال: خلقه الله خلقاً أي أوجده وشاع استعماله أيضاً في المخلوق، والتسخير التذليل والمسخّر على الأوّل بكسر الخاء صفة الرّبّ وعلى الثاني إمّا بكسرها صفة له أو بفتحها صفة للخلق وإنّما خصّ أولي الألباب بالذّكر لأنهم الّذين يعلمون لاستعداد أذهانهم النقّادة وطبائعهم الوقّادة أنَّ السماوات والأرضين والشمس والقمر والنجوم والسحاب والرّياح والجبال والحيوانات والنباتات والجمادات والمعدنيّات وغيرها من البسائط والمركّبات مسخّرات بأمر الله مذلّلات لحكمه مضطرّات لقدرته متحركات وساكنات لإرادته، وأمّا غير هؤلاء فلإبطالهم الاستعداد الفطري صاروا بمنزلة البهائم فطمع النظر

---

١ - قوله: «الخلق الإيجاد» بل هو التقدير فإنا نرى كل شيء في العالم مقدراً بقدر مناسب له بحيث يدل على أن فاعله عالم حكيم مدبر. مثلاً سعة مجاري الدم في العروق كل بقدر ما يحتاج إليه بحيث لو ضاق عن مقداره أو اتسع أوجب أمراضاً صعبة وهكذا غيره من تقادير الأعضاء والعظام واللحم والدم وأجزاء كل منها في الإنسان والحيوان والنبات وسائر الأمور. وهذا آخر أحاديث الباب وهي كما ترى لا تدل على حدوث العالم ولا ذكر فيها لهذه الكلمة ولا لمعناها مع أن الباب معقود له ومعنون به ولكن لما كان مفاد هذه الأحاديث وجوده تعالى فهم منه الحدوث بالملازمة التي ذكرناها واتفاق المليين على حدوث العالم زماناً هو بمعنى اتفاقهم على وجوده تعالى وكون العالم مخلوقاً له ومن أنكر على القدم فإنما أنكر لأنه يستلزم عنده عدم مخلوقية العالم أو كون الواجب تعالى فاعلاً موجباً، واعلم أن بعض أهل الحديث استدل على حدوث العالم بظواهر الأحاديث والإجماع ولم يعلم أن الإجماع والأخبار حجة بعد ثبوت الشرع وصحة النبوة وثبوت الشرع والنبوة متوقف على علمه تعالى وحكمته ولطفه حتى لا يجري المعجزة على يد المدعي الكاذب وهذا متوقف على إثبات أصل وجوده تعالى فإن كان إثبات وجوده تعالى متوقفاً على حدوث العالم الثابت بالإجماع توقف إثبات حدوث العالم على نفسه بهذه المراتب وهو واضح البطلان والحق وجوده تعالىٰ بأدلة أخرىٰ غير حدوث العالم كما في احاديث هذا الباب وغيره من الأحاديث والآيات مع أني ما رأيت حديثاً واحداً يدل على حدوث العالم بأسره تعبداً ومضي زمان غير متناه عليه وهو معدوم بل غاية ما يدل عليه بعض الأخبار حدوث السماء والارض والإنسان وأمثال ذلك لإثباته تعالى من غير أن يدل على عدم شيء غيرها قبلها فلعل هذه حادثة بعد إيجاد غيرها وإعدامه، وهكذا ولنا كلام أوردناه في حاشية الوافي في إثبات تناهي الحوادث المتعددة بالفعل وأنها متناهية من الابتداء لا من جهة أنه أمر ديني اعتقادي يجب الإيمان به في الشرع بل من جهة أنه مسألة علمية كبطلان الخلاء وتناهي الأبعاد مما ليس إثباته ونفيه ضرورياً في الدين مستقلاً وإن ثبت كون الحدوث الوارد في الأحاديث زمانياً فأما أن يكون لتوقف إثبات الواجب تعالى عليه عرفاً وأما أن يكون تأدباً نظير أن ينهى أن يقال: الله تعالى تحت رجلي إذ ينصرف الذهن منه إلى الباطل. (ش)

في صنائع الحقِّ والاستدلال بها على وجوده ووحدته وقدرته كطمع النظر من البهائم بل هم أضلُّ .
(وملك الرَّبِّ القاهر)[١] الملك بالكسر مصدر وقد شاع استعماله فيما يملك قال في المغرب: ملك ملكاً وهو ملكه وأملاكه وبالضمِّ العزُّ والسلطنة وجاز هنا إرادة هذه المعاني كلّها، والقهر الغلبة والقاهر من أسمائه تعالى لأنّه قهر الخلائق بالإيجاد والإفناء بحيث لا يطيق شيء منها الامتناع من نفاذ إرادته (وجلال الرَّبِّ الظاهر)[٢] الجلال العظمة والرِّفعة ومنه الجليل للعظيم الرفيع وإذا أطلق

---

١ ـ «ملك الرب القاهر» القاهر صفة الملك وقهر الرب محسوس مدرك للإنسان في نفسه إذا اعترف به تفطن بشعوره الباطني لما هو مخمر في طبعه من الإيمان بربه وإذا انهمك في لذات الدنيا وشهواتها وظن نفسه قادراً متمكناً في ما يريد تكبر واستكبر وغفل من مستجن ما في كمونه وزعم استغناءه عن الله تعالى فهذا الدليل راجع إلىٰ وجدان الإنسان ربه بقلبه كما قال تعالى ﴿ وإذا مس الإنسان الضر دعانا لجنبه أو قاعداً أو قائماً فلما كشفنا عنه ضره مرَّ كأن لم يدعنا إلى ضر مسه ﴾ إلى غير ذلك من الآيات وقد مرَّ في الحديث الثاني من هذا الباب قوله عليه السلام لابن أبي العوجاء «كيف احتجب عنك من أراك قدرته في نفسك نشوك ولم تكن وكبرك بعد صغرك وقوتك بعد ضعفك وضعفك بعد قوتك» إلىٰ آخر ما قال عليه السلام فإنه رد على المانوية وإثبات لوجود الله تعالى بأن اختلاف هذه الأحوال لا يمكن أن تنسب إلى غلبة النور أو الظلمة فإن أحدهما إذا غلب غلب بجميع مظاهره ولا يعقل غلبة بعضها دون بعض مثلاً السقم من مظاهر غلبة الظلمة والصحة من مظاهر غلبة النور والغضب من مظامر الظلمة والرضا من مظاهر النور فإن كان هذا هكذا وجب أن يكون الغضب دائماً مع المرض والرضا دائماً مع الصحة وليس كذلك ومع ذلك فاختلاف الأحوال الطارئة يوجب شعور الإنسان بمقهوريته وهذا يوجب التفاته إلى باطن قلبه فيجد الاعتراف به مخمراً في طينته . (ش)

٢ ـ قوله «وجلال الرب الظاهر» والظاهر صفة الجلال والجلال جمال وزينة مع هيبة وظهور جلاله تعالى إنما هو في مخلوقاته ألا ترى أنك إذا نظرت إلى أمواج البحر وسعة الماء بهجة الحدائق وخضرة المروج وألوان الأزاهير كيف يعتريك شوق ولذة ممزوجة بهيبة وتدركها شبه الخوف يقشعر منه جلدك لا خوفاً تتقيه وتفر منه بل خوفاً ممزوجاً بلذة تشتهيه .

وهذا صفة الجلال الظاهر وإذ ليس الجمال والجلال شيئاً مادياً موجوداً في الأجسام فهو في نفسك حاصل من الشعور بجلال العلة وجمالها ، وإنما قلنا ليس موجوداً مادياً لأنه يختلف إدراكه باختلاف المدركين فما يستحسنه الإنسان لا يستحسنه الحيوانات الأخر وبالعكس مثلاً النور جمال يستحسنه الإنسان ويستقبحه الخفاش والحشرات تفر منه إلى الظلام وجمال الخضرة يدركه بعض الحيوانات ولا يدركه بعضها وتدرك ذكور الخنفساء جمالاً في إناثها وإناثها في أولادها لا تدركه غيرها وقد أشير إلى هذا الاستدلال في آيات كثيرة في القرآن الكريم كقوله تعالى ﴿أولم يروا إلى ما خلق الله من شيء يتفيؤا ظلاله عن اليمين والشمائل سجداً لله وهم داخرون﴾ وقوله ﴿لله يسجد من في السموات والأرض طوعاً وكرهاً وظلالهم بالغدو والآصال﴾ وقوله ﴿الذي خلق سبع سموات طباقاً ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت فارجع البصر هل ترى من فطور﴾ وقال ﴿لقد زيّنا السماء الدنيا بمصابيح﴾ الى غير ذلك ولعلك رأيت أشكال الثلج خصوصاً بالمنظار وألوان قوس قزح ومن المعجب زهراً صفر عندنا يسمى بالطاووسي كأنه سورة طاووس نشر ذنبه، ونقل عن فيثاغورث أن الله يفعل الهندسة في كل شيء وقال رسول الله صلى الله عليه وآله «إن الله جميل يحب الجمال» وقال

الجليل يراد به الله سبحانه، لأنَّ العظمة المطلقة والرِّفعة الكاملة له، والظاهر بمعنى الواضح البين وقد يكون بمعنى الغالب كما في قوله تعالى ﴿فأصبحوا ظاهرين﴾[1] وهو على المعنيين إمّا صفة للجلال أي جلاله الواضح بشواهد كمال قدرته أو جلاله الغالب على جلال كلِّ جليل لإطلاق عظمته وإمّا صفة للرَّبِّ أي الرَّبِّ الواضح وجوده بأعلامه الدَّالة على ربوبيّته، أو الرَّبِّ الغالب على الجبابرة في إجراء سطوته. (ونور الرَّبِّ الباهر)[2] النور الضياء وهو ما ينكشف به الظلمات ويبصر به المبصرات، والباهر الغالب، يقال: بهره بهراً إذا غلبه، وبهر القمر أضاء حتّى غلب ضوؤه ضوء الكواكب والباهر أيضاً الظاهر وهو إمّا صفة للنور أو للرَّبِّ والمراد بنوره النور الّذي خلقه في الأجرام النورانيّة مثل الشمس والقمر وسائر النجوم أو المراد به ما اهتدى به أهل السماوات

- فيثاغورث أيضاً أسمع النغم من حركات السماء موزونة وقال المولوي:

شاهدى كز عشق أو عالم گريست	عالمش ميراند از خود جرم چيست
زانكه بر خود زيور عاريه بست	كرد دعوى كاين حلل زان من است

والفرق بين الملك القاهر والجلال الظاهر أن الإنسان يستشعر بملك ربه عجزه في الوجود الخارجي وبجلال ربه عجزه في فكره وتعقله فإذا تفكر في كبر الخلق العظيم تحير من عظمة الخالق وكبريائه أو في صغر الخلق الصغير تحير من عظمة خالقه أيضاً وحكمته مثلاً في العالم كواكب يصل نورها إلى أرضنا هذه بعد مأتي مليون سنة من حين انفصاله عنها فما أعظم هذا الفضاء وفيه موجودات صغيرة يجتمع خمسة أو ستة ملايين منها في فضاء نحو ميليمتر مكعب ويوجد في قطرة من دم الإنسان وهي نحو سانتيمتر ستة آلاف ألف ألف حيوان صغير، أعني ضعف أفراد الإنسان على الكرة الارضية وكل واحد من هذه الأحياء الصغار له جلد وبدن وتركيب ومزاج «فسبحان من أعطى كل شيء خلقه ثم هدى». (ش) ١ - سورة الصف: ١٤.

٢ - قوله «ونور الرب الباهر» الباهر صفة النور ونور الرب هدايته لخلقه إلى مصالحها كما قال الشراح من العقول والنفوس وقواها ويهتدي بالنور وقال بعض المؤلفين إن «القول بالعقول لا يطابق أصول الإسلام» وهو غير صحيح وعلى كل حال فنوره هدايته قال الشيخ الصدوق ﷺ إنه تعالى أجرى على نفسه هذا الاسم توسعاً ومجازاً لأن العقول دالة على أن الله عزّوجلّ لا يجوز أن يكون نوراً ولا ضياء ولا من جنس الأنوار والضياء وقال أيضاً لو كان النور بمعنى الضياء لما جاز أن توجد الأرض مظلمة في وقت من الأوقات لا بالليل ولا بالنهار لأن الله هو نورها وضياؤها على تأويلهم وهو موجود غير معدوم فوجودنا الارض مظلمة بالليل ووجودنا داخلها أيضاً مظلماً بالنهار يدل على أن تأويل قوله تعالى ﴿الله نور السموات﴾ هو ما قاله الرضا عليه السلام انتهى ويجوز عند الصدوق ﷺ اخراج اللفظ عن ظاهره وحمله على المعنى المجازي بدليل العقل وعلى كل حال فإذا فتشنا عن حال الحيوان والنبات وسائر الموجودات وجدناها تفعل أموراً يقصر فكرهم وشعورهم عن الاهتداء لوجهها كالنحل تصنع بيوتاً مسدسة ويشكلها بوجه يصرف أقل مادة من الشمع لأكثر ما يمكن أن يسع والنمل والعناكب وغيرها يختار لمصالحها ما يقصر عن إدراكها عقول أعاظم الحكماء بنور الاهتداء الساري في جميع أفراد الموجودات كما هو مقرر في محله وقد أشير في القرآن إلى هذا الدليل في آيات كثيرة مثل قوله تعالى ﴿ربي الذي أعطى كل شيء خلقه ثم هدى﴾. (ش)

والأرضين إلى مصالحهم وشدهم من العقول والنفوس وقواها كما يهتدي بالنور، أو المراد به صفاته الذّاتيّة الّتي هي المبادىء لظهور الوجودات في الممكنات وشروق الكمالات في الموجودات وإشراقات الحالات اللّائقة بها، أو المراد به الحجج عليهم السلام (وبرهان الرَّبِّ الصادق)[١] البرهان الحجّة والمراد به الرّسول لأنه حجّة الله على عباده، أو المراد به الحجّة المركّبة من المقدّمات الضروريّة الصادقة الدّالة على التوحيد الفائضة من المبدأ على النفوس البشريّة بلا تجشّم كسب وزيادة كلفة.

(وما أنطق به ألسن العباد)[٢] المراد به اللّغات المختلفة الدّالة على وجود القادر المختار كما قال سبحانه ﴿**ومن آياته ... اختلاف ألسنتكم وألوانكم**﴾[٣] أو المراد به آلات النطق من المعضلات ومخارج الحروف والأصوات، أو المراد به ما نطق به العباد الهادين للخلق من الكلام المشتمل على الحكمة البالغة والنصيحة الكاملة الّتي بها يهتدون إلى طريق الهداية ويجتنبون سبيل الضلال.

---

١ - قوله «وبرهان الرب الصادق» الصادق صفة البرهان كما في سائر القرائن والظاهر أنه ليس استدلالاً من حال الخلق على الخالق لأنه أضاف البرهان إليه تعالى بعدما سبق بل هو استدلاله عليه بالنظر في أصل الوجود الحق وهو برهان الصديقين إذ لا ريب أن في الحقيقة وجوداً فإن كان واجباً فهو وإن كان غير واجب فينتهي إليه، أو نقول إن كان موجوداً بنفسه فهو وإلّا فهو متعلق بموجود بنفسه أو نقول إن كان الوجود مستقلاً فهو وإن كان غير مستقل فهو مرتبط بوجود مستقل نظير ساير الأشياء والصفات فالنور الموجود إن كان بنفسه منيراً فهو وإلا فساطع عن منير بنفسه والبياض الموجود إن كان بنفسه أبيض فهو وإلّا ففي الوجود شيء أبيض بذاته أخذ هذا البياض لونه منه وهكذا فالوجود نفسه برهان على واجب الوجود بذاته وبالجملة كل ما بالعرض ينتهي إلى ما بالذات ومن أسمائه تعالى يا برهان.(ش)

٢ - قوله «وما أنطق به ألسن العباد» ذكر الشارح ثلاثة وجوه في معناه وذكر الفاضل المجلسي رحمه الله احتمالين آخرين الأول الاحتجاج باتفاق الأنبياء والأوصياء والعلماء والحكماء بل كافة العقلاء على وجود الصانع فيحصل العلم الضروري بوجوده والثاني دعاؤهم وتضرعهم والتجاؤهم إلى الله تعالى في الشدائد والمحن بمقتضى فطرة عقولهم وهذا يدل على أن عقولهم بصرافتها تشهد بخالقهم ومفزعهم في شدائدهم وهذا الوجه الأخير قوى جداً لأنا إذا تتبعنا غرائز الإنسان وشعورهم وقوتهم النزوعية التي يسميه أهل عصرنا بالعواطف جميعها لأغراض حكمية وغايات حقيقة كشهوة الطعام والخوف من المضار والرغبة إلى النسل ومحبة الأولاد والتوحش من الانفراد والتأنس بالأهلين وأبناء النوع واستحسان الخضر والماء والابتهاج بالأشجار والعمران وكل ما هو نافع لبقاء الشخص والنوع وكذلك الميل إلى الإحسان واستحسان أفعال الصلحاء والتنفر من القبائح فالتوجه إلى الله تعالى وحب الخلوة به والمناجاة معه في كل جيل وقبيل في المشركين والموحدين لا يمكن أن يكون غريزة باطلة وفطرة عبثاً حاصلاً لغير غاية والغاية هو الله تعالى الذي هو حقيقة الحقائق وغاية الغايات ومبدأ المبادئ ويتحرك كل شيء للوصول إليه. (ش)

٣ - سورة الروم: ٢٢.

(وما أرسل به الرُّسل) المراد به المعجزات والكرامات وخوارق العادات الخارجة عن قدرة البشر الدّالة على وجود الصانع المختار، أو المراد به الشرائع المشتملة على القوانين العدليّة والأحكام الإلهيّة المبتنية على الحكم والمصالح الجليّة والخفيّة الّتي بها يتمُّ نظام العالم وسعادة بني آدم.

(وما أنزل على العباد) المراد الماء الّذي به حياتهم ومعاشهم وحياة الحيوانات والنباتات أو النعماء الظاهرة والباطنة أو المصائب والنوائب الّتي لا يقدرون على دفعها على أنفسهم أو أنواع الخزي والنكال على الأمم السابقة مثل الطوفان والغرق وغيرهما.

(دليلاً على الرَّبِّ) أي كلُّ واحد من هذه الأمور الثمانية دليلٌ قاطع وبرهان ساطع[1] لمن له عقل سليم وطبع مستقيم على وجود الرَّبِّ وربوبيتّه وعلمه وقدرته وتوحيده في الذّات والصفات.

---

١ ـ قوله «دليل قاطع وبرهان ساطع» لم أجد في كلام أحد ممن تعرض لهذا الأصل الأصيل أجمع وأكمل وأوضح مما في هذا الحديث فقد جمع أدلة معرفة الله تعالى في لفظ وجيز بليغ غاية البلاغة فاعرف قدره وانظر فيه بعين البصرة وتأمل فيما ذكرته في شرحه، ونفس صدور هذا الكلام من صاحبه دليل على صدق قائله عليه السلام فابتدأ بالبرهان الإنيّ أعني بخلق الرب المسخر ثم ذكر منبهات ثلاثة وجدانية يبعث النفس على الشهود بقدر ما يمكن للناس من سنخ ما يحصل لكمل الأولياء من الوجدان العرفاني، ثم ذكر البرهان اللمي وهو برهان الصديقين هذا كله لأن يجد الإنسان في نفسه دليل ربه ثم ذكر ثلاثة براهين من اعتبار وجدان غيره وهو ما نطق به ألسن العباد وما أرسل به الرسل وما أنزل على العباد.

وأني أرى أن مراده عليه السلام بما أنزل على العباد البراهين والأدلة التي ألهم الحكماء والعقلاء والأسرار التي تنبه لها العرفاء وما اتفق للناس من الرؤيا الصالحة والتجارب المكررة وما حصل من الفتوح للصالحين واستجيب من دعاء الداعين وعوفي من مرضى المتوسلين وغير ذلك مما لا يحصى فإن جميع ذلك دلالة على المبدىء الحق جلت قدرته «وما أرسل به الرسل» وإن قال الشارح إنه المعجزات وأخذ منه المجلسي رحمه الله ولكن الحق تخصيص ذلك ببعض معجزاتهم كالأخبار بالغيب والبراهين المنطقية وأما المعجزات الكونية فلا يدل على وجوده تعالى بل يدل على صدق النبي بعد الاعتراف بوجوده تعالى وبكونه حكيماً لا يريد اضلال الناس وأنه لا يجري المعجزة على يد الكاذب فأثبته تعالى بصدق النبي وإثبات صدق النبي بالمعجزة وإثبات المعجزة بأنه تعالى حكيم لا يريد إضلال الناس مستلزم للدور وإن أصر بعضهم على خلافه وأما الأخبار بالغائبات فقد تواتر عن موسى وعيسى عليهما السلام ونبينا صلى الله عليه وآله بقرائن قطعية لا يدخلها شك، ولا ريب أنه لا يعلم ما سيقع بعد سنين أحد من موجودات هذا العالم الجسماني وأفضلهم الإنسان ولا يتأثر الحواس عما لم يوجد بعد فهو من الله والملائكة المقربين الذين أزمّة الأمور طرّاً بيدهم ويعلمون ما يعملون فيما يأتي من الزمان.(ش)

باب اطلاق القول بأنه شيء

ذهب القاضي وغيره من الأشاعرة إلى أنَّ الشيء يختصُّ بالموجود وأنّ المعدوم لا شيء ولا ذات ولا مهيّة وهو أيضاً مذهب الحكماء على ما نقل عنهم من أنّهم قالوا الشيء اسم لما هو حقيقة الشيئيّة ولا يقع على المعدوم والمحال ولا علم بالمحال أصلاً إذ لا شيئيّة له ولا هو ممّا يتمثّل في ذهن أو يتصوَّر في وهم، وإنّما المعلوم المتصوَّر المتمثّل في الذِّهن عنوان للمفهوم من لفظه وهو ممكن مّا من الممكنات ليس في إزائه حقيقة من الحقائق وشيء من الأشياء أبداً، وذهب صاحب الكشاف وغيره من المعتزلة إلى أنَّ الشيء ما يصحُّ أن يوجد وهو يعمُّ الواجب والممكن أو ما يصحُّ أنَّ يعلم ويخبر عنه فيعمُّ الممتنع أيضاً كما صرَّح به صاحب الكشاف حيث قال: الشيء أعمُّ العام كما أنَّ الله أخصُّ الخاصّ يجري على الجسم والعرض والقديم، نقول شيء لاكالأشياء أي معلوم لاكسائر المعلومات وعلى المعدوم والمحال.

ثمَّ قال: فإنَّ قلت: كيف قيل: «على كلِّ شيء قدير» وفي الأشياء ما لا تعلّق به للقادر كالمستحيل. قلت: مشروط في حدِّ القادر أن لا يكون الفعل مستحيلاً فالمستحيل مستثنى في نفسه عند ذكر الأشياء كلّها فكأنّه قيل: على كلِّ شيء مستقيم قدير، ونظيره فلان أمير على الناس أي على من وراءه منهم ولم تدخل فيهم نفسه وإن كان من جملة الناس، وقال القطب العلامة: كلُّ من قال بأنَّ الوجود عين المهيّة مثل الأشعريّ وأتباعه قال: إنَّ المعدوم شيء لانتفاء المهيّة عند العدم ومن قال بأنَّ الوجود غيرها فهم قد اختلفوا في ذلك والنزاع إنّما هو في المعدوم الممكن لا في المعدوم الممتنع فإنّه ليس بشيء عند الفريقين وهذا كما ترى يخالف ما صرّح به صاحب الكشاف.

*** الأصل:**

١ ـ محمّد بن يعقوب، عن عليّ بن إبراهيم، عن محمّد بن عيسى، عن عبدالرحمن ابن أبي نجران قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن التوحيد فقلت: أتوهّم شيئاً؟ فقال: **نعم، غير معقول ولا محدود، فما وقع وهمك عليه من شيء فهو خلافه، لا يشبهه شيء ولا تدركه الأوهام، كيف تذكره الأوهام وهو خلاف ما يُعقل، وخلاف ما يُتصوّر في الأوهام؟! إنّما يُتوهّم شيء غير معقول ولا محدود»**[1].

---

١ ـ الكافي: ١ / ٨٢.

* **الشرح :**

(محمّد بن يعقوب ، عن عليٍّ بن إبراهيم ، عن محمّد بن عيسى ، عن عبدالرَّحمن بن أبي نجران قال: سألت أبا جعفر عليه السلام) وهو الجواد[1] عليه السلام (عن التوحيد) أي طريقه وسبيل معرفته (فقلت : أتوهّم شيئاً ؟) أي أتوهّم في حقّه أنّه شيء أو أتوهّمه وأدركه من حيث أنّه شيء وأصفه بالشيئيّة فشيئاً على الأوّل مفعول وعلى الثاني تمييز ، والمفعول محذوف ، والفاء تفصيل للسؤال على الظاهر.

(فقال : نعم غير معقول ولا محدود) نعم تصديق وقع موقع الجملة أي توهّمه وتصوَّره شيئاً غير معقول بكنه ذاته المقدَّسة ولا بالحدِّ المشتمل على الأجزاء الّتي هي بمنزلة المادَّة للحقيقة ولا بالصورة الذِّهنيّة المتّصفة بالإمكان وكذلك توهمّه وتصوُّره شيئاً غير محدود بحدود عقليّة أو حسّية وهي حدوده الّتي يقف العقل عندها وأجزاؤه الّتي ينتهي التحليل إليها ونهاياته الّتي يعتبرها الوهم ويشير إليها ، فإنّك إذا توهمّته وتصوَّرته بما ذكر لم توحّده وشبّهته بخلقه وجعلت له شريكاً أشار إليه بقوله (فما وقع وهمك عليه من شيء فهو خلافه) أي كلُّ شيء وقع عليه وهمك وأشار إليه عقلك والعقل بالنظر إليه تعالى كالوهم في عدم إمكان تناولهما إيّاه فهو سبحانه غيره، لأنَّ الإشارة الوهميّة مستلزمة للوضع والهيئة والشكل والتحيّز وكلُّ ذلك على واجب الوجود محالٌ والإشارة العقليّة لا يخلو من الخلط بصفات الإمكان لأنَّ النفس إذا توجهّت إلى أمر معقول من عالم الغيب فلا بدَّ أن يستتبع القوَّة الخياليّة والوهميّة للاستعانة بهما على إثبات المعنى المعقول وانضباطه فإذن يستحيل أن يشير العقل إلى شيء من المعاني الإلهيّة إلّا بمشاركة من الوهم والخيال واستثبات حدّ أو هيئة أو كيفيّة أو صفات له وهو سبحانه منزَّه عن الكيفيّات والصفات والحدود والهيئآت ، فكان المشير إليه والمدَّعي لإصابته قاصداً في تلك الإشارة إلى ذي كيفية وحال ليس هو واجب الوجود ولو فرض تجرُّدها عن أحكام الوهم والخيال فالصورة الحاصلة فيها موصوفة بحدود عقليّة صرفة منعوتة بصفات الإمكان من جهات شتّى فهو أيضاً غيره تعالى (لا يشبهه شيء) في الذَّات والصفات لأنَّ المشابهة بالممكن نقص والنقص عليه محالٌ ، ولأنَّ المشابهة عبارة عن الاتّفاق في الكيفيّة ولا كيفيّة له وأيضاً لو وقعت المشابهة فما به التشابه إمّا نفس

---

١ ـ قوله : «سألت أبا جعفر وهو الجواد عليه السلام» وزعم بعض المتظاهرين بالعلم أنه الباقر عليه السلام وهو غلط لأن عبدالرحمن بن أبي نجران متأخر عنه جداً وأبو نجران أبوه أدرك الصادق عليه السلام وكانت رحلة الصادق عليه السلام سنة ١٤٨ ورحلة الرضا عليه السلام سنة ٢٠٣ . (ش)

الحقيقة أو جزؤها أو خارج عنها فإن كان الأوّل كان ما به الامتياز عرضياً فيلزم احتياج الواجب لذاته إلى أمر عرضي يمتاز به عن غيره وهو محال ، وإن كان الثاني لزم تركيب الواجب وهو أيضاً محال ، وإن كان الثالث فإن كان ما به التشابه كمالاً للواجب كان الواجب في مرتبة ذاته ناقصاً ومستفيداً لكماله من غيره وإنّه باطل وإن لم يكن كمالاً له كان إثباته له نقصاً لأنَّ الزّيادة على الكمال نقصان والنقص عليه محالٌ (ولا تدركه الأوهام) لأنَّ الوهم يتعلّق بالأمور المحسوسة ذات الصور والأحياز حتّى أنّه لا يدرك نفسه إلّا ويقدّرها ذات مقدار وحجم فلو أدركه لأدركه في جهة وحيّز ذا مقدار وصورة وهذا في حقِّ الواجب المنزَّه عن شوائب الكثرة محالٌ، وهذه الفقرة والّتي قبلها كالدَّليل والبيان لما تقدَّمهما .

(كيف تدركه الأوهام وهو خلاف ما يُعقل وخلاف ما يُتصوَّر في الأوهام) لأنَّ مدرك العقل محدود بحدود كلّية ومصوَّر بصورة كلّيّة ومدرك الوهم محدود بحدود جزئية ومصور بصورة شخصيّة متعلّقة بالمحسوس وكلٌّ واحد من هذين المدركين ليس بواجب والواجب خلافه وفيه إشارة إلى أنَّ الواجب خلاف الموهوم والمعقول، وفي السابق وهو قوله «فما وقع» إشارة إلى أنَّ الموهوم والمعقول خلاف الواجب فقد ظهر أنّه لا سبيل للعقل والوهم إلى ساحة الواجب ثمَّ أشار إلى كيفيّة طريق معرفته تأكيداً لما مرَّ بقوله (إنّما يُتوهّم شيء غير معقول ولا محدود) يعني ينحصر طريق معرفته بأن يتوهّم ويتعقّل أنّه شيء بحقيقة الشيئيّة موجود في الخارج لذاته لا يعرضه وجود ولا شيئيّة[1] ولا يلحقه صفات ولا كيفيّة ولا يكون معقولاً بالكنه قطعاً ولا محدوداً بحدّ أصلاً ولا منعوتاً بصفات الممكنات ولا مشابهاً بشيء من المخلوقات وسيجيء لهذا زيادة توضيح إن شاء الله .

*** الأصل :**

---

١ ـ قوله «لا يعرضه وجود ولا شيئية» وجود الواجب عين ذاته ووجود الممكن عارض له ولو فرض كونه تعالى شيئاً غير الوجود ويعرضه الوجود لكان ثبوت صفة الوجود له بعلة فإن كانت العلة ذاته كانت ذاته موجودة قبل وجودها وإن كانت العلة غير ذاته لزم كونه تعالى معلولاً لغيره وخرج عن كونه واجباً لذاته وقد زعم بعض من لا خبرة له تبعاً للإمام الرازي أن هذا يوجب كون ماهية الحق تعالى معلوماً للبشر لأنه وجود والوجود معلوم له وأجاب عنه المحقق الطاووسي ﷺ بأن الوجود مشكك ولا يلزم من كون بعض مراتبه معلوماً كون جميعها معلوماً، وقال بعض الحكماء: إن حقيقة الوجود مطلقاً غير معلومة وإنما المعلوم مفهومه العام لأن كل وجود خارجي إن فرض محالاً وروده في الذهن انقلب وجوداً ذهنياً بخلاف المهيات فإنها محفوظة في الخارج والذهن وكذا صفاته كالقدرة والحياة فإنها إن لم تكن عين ذاته لوجب بعلة ولا يمكن أن تكون علة اتصاف ذاته ذاته ولا غيره وبالجملة كل ما بالعرض يجب أن ينتهي إلى ما بالذات. (ش)

٢ ـ محمد بن أبي عبدالله، عن محمّد بن إسماعيل، عن الحسين بن الحسن، عن بكر بن صالح، عن الحسين بن سعيد قال: سئل أبو جعفر الثاني عليه السلام: يجوز أن يقال لله إنّه شيء ؟ قال: **نعم، يخرجه من الحدّين: حدِّ التعطيل وحدّ التشبيه** [١].

* **الشرح :**

(محمّد بن أبي عبدالله، عن محمّد بن إسماعيل) وهو البرمكي (عن الحسين بن الحسن بن بكر بن صالح عن الحسين بن سعيد) الحسين بالتصغير في بعض النسخ الحسن بن سعيد بالتكبير.

(قال: سئل أبو جعفر الثاني عليه السلام يجوز أن يقال لله: إنّه شيء ؟ قال: نعم)[٢] يجوز ذلك، ولمّا كان هناك مظنّة أن يقال: كيف يجوز ذلك وهو يوجب الاشتراك بينه وبين خلقه في الشيئيّة أجاب عنه بقوله: (يخرجه) ضمير الفاعل للقائل وضمير المفعول لله أو للشيء، ويحتمل أن يكون الجملة حالاً عن فاعل يجوز الدَّال عليه نعم، ويبعد أن يجعل ضمير الفاعل للشيء وضمير المفعول للقائل (من الحدَّين) المذمومين اللّذين أحدهما كفر وإنكار للصانع والآخر شرك.

(حدَّ التعطيل) أي نفيه وإنكار وجوده وربوبيّته وإبطال صفاته على الوجه الّذي يليق به، والقول بأنَّ هذا العالم معطّل ليس له صانع مدبّر.

(وحدِّ التشبيه) أي تشبيهه بخلقه وتوصيفه بصفاتهم والحاصل أنّه يجب عليه عند إطلاق الشيء عليه سبحانه أن ينزّه إدراكه عن إدراك الأشياء الممكنة وذلك بأن يدرك أنّه شيء موجود لذاته لا يشابه شيئاً من الموجودات في الذّات والصفات ليخرج بذلك عن حدِّ الإنكار وحدِّ التشبيه ويتّصف بالتوحيد المطلق.

* **الأصل :**

---

١ ـ الكافي: ١ /٨٢.

٢ ـ قوله «أن يقال لله إنه شيء» هذا الحديث صريح في عنوان الباب وهو اطلاق لفظ الشيء على الله تعالى بخلاف الحديث الأول والإطلاق أما تسمية أو توصيف والفرق بينهما أن التسمية توقيفية وأما التوصيف أي الإسناد فكل لفظ يوجد معناه فيه تعالى يصح وصفه به مثلاً قال تعالى: «ءأنتم تزرعونه أم نحن الزارعون» فجرى وصف الزراعة عليه تعالى ولا يجوز لنا أن نقول في أسمائه تعالى يا زارع، وقال «الله يستهزىء بهم ويمدهم في طغيانهم» ولا يجوز لنا أن نقول يا مستهزىء ويا ماد وأما إطلاق الشيء عليه تعالى بعنوان أنه من أسمائه تعالى فلا يجوز ولا يقال له: يا شيء وأما اطلاقه عليه بعنوان وجود معناه فيه فيصح باعتبار أن الشيء يطلق على الوجود وتوهم عدم الجواز نشأ من أن الشيء ما هية محدودة فدفع الإمام وهم السائل بأنه يجوز اطلاق الشيء عليه وتجريده عن معنى الماهيات فقل إنه شيء ولا تحدده بمعاني تدركها وبالجملة إن خص الشيء بالماهيات فلا يجوز اطلاقه عليه تعالى وإن أريد به الوجود صح. (ش)

٣ ـ عليٌّ بن إبراهيم، عن محمّد بن عيسى، عن يونس، عن أبي المغرا رفعه عن أبي جعفر عليه السلام قال: **قال إنَّ الله خلو من خلقه وخلقه خلو منه وكلُّ ما وقع عليه اسم شيء فهو مخلوقٌ ما خلا الله**[١].

*** الشرح :**

(عليٌّ بن إبراهيم، عن محمّد بن عيسى، عن يونس، عن أبي المغرا) نقل عن الحسن بن داود ضبطه بالمدِّ وفتح الميم، وعن العلامة في الإيضاح بالقصر وهو حُميد بن المثنّى بالتصغير (رفعه عن أبي جعفر عليه السلام قال: قال إنَّ الله خلوٌّ من خلقه وخلقه خلو منه) الخلو بالكسر والسكون الخالي. يقال: فلان خلوٌّ من كذا أي خال بريء منه يعني أن بينه وبين خلقه مباينة في الذّات والصفات لا يتّصف كلُّ واحد منهما بصفات الآخر[٢] وإليه أشار أمير المؤمنين عليه السلام بقوله: «بان من الأشياء بالقهر لها والقدرة عليها، وبانت الأشياء منه بالخضوع له والرُّجوع إليه»[٣].

ذكر عليه السلام في بينونته من مخلوقاته ما ينبغي له من الصفات وفي بينونتها منه ما ينبغي لها فالّذي ينبغي له كونه قاهراً لها غالباً عليها مستولياً على إيجادها وإعدامها والّذي ينبغي لها كونها خاضعة في ذلّ الإمكان والحاجة لعزّته وقهره وراجعة في وجودها وكمالاتها إلى وجوده وبذلك حصل التباين بينه وبينها.

---

١ ـ الكافي: ١ / ٨٢.

٢ ـ قوله «لا يتصف كل منهما بصفات الآخر» أخذ الشارح هذا المعنى من الكلام المنقول عن أمير المؤمنين عليه السلام «دليله آياته ووجوده اثباته وتوحيده تمييزه عن خلقه وحكم التمييز بينونة صفة لا بينونة عزلة فهو رب ونحن مربوبون» ومقتضى هذا الكلام الشريف بينونته تعالى بينونة صفة أي بينونة لا يتصف بها كل من المتباينين بصفات الآخر وأما معنى سائر الفقرات فيؤيد هذا المعنى قوله «وجوده إثباته» معنى الوجود الإدراك في أصل اللغة العربية وهو فعل متعد ويقال: وجده أي أدركه وهو واجد له وأما المعنى المصطلح عندنا فليس في أصل اللغة بل منقول وهذا يدل على أن هذا الحديث الشريف ليس موضوعاً ولو كان موضوعاً من ناحية بعض الصوفية لاستعمل الوجود على اصطلاحهم فمعنى قوله عليه السلام وجوده إثباته أن إدراكه غير ممكن وغايته أن تعترف بأنه ثابت وأما كيفيته وماهيته فغير ممكن ثم بين عليه السلام حكم البينونة بأن صفاته غير صفات خلقه لا أنه معزول عنهم ومباين منهم والدليل على ذلك أنه رب ونحن مربوبون ولا يمكن التربية إلّا بالإحاطة والقرب فهو أقرب إليكم من حبل الوريد ومقتضى القادرية والغالبية والاستيلاء أن لا يكون بينه وبين خلقه بينونة عزلة وهذا المعنى مكرر في كلام أمير المؤمنين عليه السلام في نهج البلاغة وغيره كما قال «داخل في الأشياء لا بالممازجة وخارج عنها لا بالمباينة، وهذا أصل وحدة الوجود التي يقول بها الصوفية لكن بعبارة لا يشمئز الطبع منه. (ش)

٣ ـ النهج قسم الخطب تحت رقم ١٥٠ أولها «الحمد لله الدال على وجوده بخلقه».

(وكلُّ ما وقع عليه اسم شيء فهو مخلوق ما خلا الله) لأنَّ الله كان ولم يكن معه شيء فكلُّ شيء غيره محدث مخلوق، وهذا كالتعليل السابق لأنّه يفيد أنّه لا يجوز اتّصافه تعالى بصفات خلقه لأنَّ صفات خلقه مخلوقة ولا يجوز اتّصافه بما هو مخلوق لاستحالة لحوق النقص بـه وافـتقاره إلى الممكن وأنّه لا يجوز اتّصاف الخلق بصفاته وإلّا لكان له صفة زائدة مشتركة فتكون تلك الصـفة غيره فتكون مخلوقة، وقد عرفت أنّه لا يتّصف بما هو مخلوق وهذا كماترى دلَّ على أنَّ صفاته تعالى عين ذاته يعني ليس لصفته معنى موجود مغاير لذاته فليس له مثلاً قدرة موجودة ولا علم موجود إلى غير ذلك بل ذاته المقدَّسة من حيث التعلّق بالمقدورات قدرة وبالمعلومات علم من غير تكثّر للذَّات أصلاً وهذا كما أنَّ الواحد نصفٌ للاثنين وثلثٌ للثلاثة وربع للأربعة إلى غير ذلك من أنَّ ذلك لا يوجب تعدُّده وتكثّره أصلاً والتكثّر إنّما وقع في الإضافة والمضاف إليه الخارجين عنه والمقصود من هذا الحديث ومن اللّذين يأتيان بعده هو ما يفيد الاستثناء وهو ما خلا الله منه أنّه تعالى شيء .

*** الأصل :**

٤ ـ عدّة من اصحابنا، عن أحمد بن محمّد بن خالد البرقيّ، عن أبيه، عن النضر بن سويد، عن يحيى الحلبي، عن ابن مسكان، عن زرارة بن أعين قال: سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: **إنَّ الله خلوٌ من خلقه وخلقه خلوٌ منه وكلّ ما وقع عليه اسم شيء ما خلا الله فهو مخلوق والله خالق كلُّ شيء تبارك الذي ليس كمثله شيء وهو السميع البصير .**

*** الشرح :**

(عدّة من اصحابنا، عن أحمد بن محمّد بن خالد البرقي. عن النضر بـن سـويد، عـن يـحيى الحلبيّ، عن ابن مسكان عن زرارة بن اعين قال: سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: إنَّ الله خلوٌ من خلقه وخلقه خلوٌ منه وكلُّ ما وقع عليه اسم شيء ما خلا الله فهو مخلوق والله خالق كلِّ شيء) إن أريد بالشيء المشيء وجوده وهو مختصّ بالممكن فالعموم باق بحاله وإن أريد به ما يصحُّ له الوجود وهو يعمُّ الواجب أيضاً أوما يصحُّ أن يعلم ويخبر عنه وهو يعمُّ الممتنع أيضاً فلا بدَّ من تخصيصه بالممكن بدليل العقل لخروج الواجب والممتنع عن هذا الحكم، يعني أنَّ الله تعالى خالق كلّ شيء من الممكنات على ما يقتضيه إرادته وتتعلّق به مشيّته ومحرِّكها من كتم العدم إلى الوجـود ولو بواسطة في بعضها لانتهاء سلسلة الممكنات على نظامها وترتيبها إليه وهو الخالق المطلق الّذي ينفرد بالاختراع والتدبير ويستغني عن غيره في الخلق والتقدير وكلُّ خالق سواه كالعبد بالنسبة إلى أفعاله إنّما ينسب إليه إيجاد شيء لأنّه فاعل أقرب وواسطة بين الفاعل الأوّل وبين ذلك الشيء فهو

فاعل ناقص مفتقر في فاعليّته إليه سبحانه من جهات شتّى ويمكن إخراج أفعال العباد عن الشيء أيضاً بالدّليل العقلي والنقلي الدّالّين على أنّهم خالقوا أعمالهم وعلى التقديرين لا دلالة فيه على خلق الأعمال ومن الأصحاب من فسّر هذا الكلام بأنّ المراد أنّه خالق كلّ شيء ابتداءً لا أنّه خالق خالق شيء واستدلّ على ذلك بأنّه لو خلق غيره لكان مثله في الخالقيّة والإيجاد وهو منزّه عن أن يشاركه ويماثله أحد فيهما وبقوله تعالى «ليس كمثله شيء» وفيه نظر لأنّا نمنع الشرطيّة لأنّ خالقيّته عبارة عن انتهاء سلسلة جميع المخلوقات إليه والخالقيّة بهذا المعنى مختصّة به لا يشاركه فيها أحد، وفيه دلالة على أنّه واجب الوجود بالذّات لأنّ خالق الجميع لا يجوز أن يكون ممكناً.

(تبارك الّذي) البركة الزّيادة من الخير والثبات عليه والطهارة من العيب.

(ليس كمثله شيء) أي ليس مثل مثل شيء في الذّات والصفات وهو مستلزم لنفي المثل على سبيل الكناية الّتي هي أبلغ من الصريح لأنّ الكلام في نفي مثله فإذا نفي مثل مثله فقد نفي مثله بالالتزام إذ لو كان له مثل لكان هو مثل مثله فلا يصحُّ نفي مثل مثله مع القول بوجود مثله وقيل: الكاف زائدة وإنّما لم يكن له مثل إذ كلّ ما كان له مثل ليس هو بواجب الوجود لذاته لأنّ المثليّة إمّا أن يتحقّق من كلّ وجه فلا تعدُّد لأنّ التعدُّد يقتضي المغايرة في أمر مّا وذلك ينافي الاتّحاد والمثليّة من كلّ وجه وإمّا أن يتحقّق من بعض الوجوه وحينئذ ما به التماثل إمّا الحقيقة أو جزؤها أو خارج عنها وكلُّ ذلك باطل لما مرَّ وعلى هذا وجب على كلّ من طلب معرفته أن ينزّهه عن المماثلة للأشياء الممكنة ليكون موحّداً وأصلاً إلى مقام التوحيد المطلق وكلُّ من حكم بالمماثلة تبع عقله وهمه إذ الوهم لكونه متعلّقاً بالمحسوسات غير متجاوز عنها يدرك في حقّ الصانع صوراً وحالات مناسبة لها ثمّ يساعده العقل ويحكم بأنّه تعالى شأنه مثلها ويجري عليه صفاتها وأحكامها بناءً على أنّ حكم الشيء حكم مثله ذلك مبلغهم من العلم تعالى الله عمّا يقول الظالمون علوّاً كبيراً.

(وهو السميع البصير) بذاته المقدّسة بمعنى أنّه لا يخفى عليه شيء من المسموعات والمبصرات وسيجيء لهذا زيادة توضيح إن شاء الله.

*** الأصل:**

٥ ـ عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن عليّ بن عطيّة، عن خيثمة عن أبي جعفر عليه السلام قال: **إنّ خلوٌ من خلقه وخلقه خلو منه وكلّ ما وقع عليه اسم شيء ما خلا الله تعالى فهو مخلوقٌ والله خالق كلّ شيء**[1].

*** الشرح:**

---

١ ـ الكافي: ١ / ٨٣.

(عليُّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن عليِّ بن عطيّة، عن خيثمة) قال العلامة في الخلاصة: خيثمة بالثاء المنقّطة فوقها ثلاث نقط بعد الياء ابن عبدالرحمن الجعفي، قال عليُّ بن أحمد العقيقي: إنّه كان فاضلاً. وهذا لا يقتضي التعديل وإن كان من المرجحات.

(عن أبي جعفر عليه السلام قال: إنَّ الله خلو من خلقه وخلقه خلو منه) إذ ليس في عالم الوجوب الذّاتي الإمكان الخاصّ ولواحقه، ولا في عالم الإمكان الخاص الوجوب الذّاتي وصفاته وإلّا لوقع الخلط بين العالمين واشتبه الخالق بالمخلوق والمخلوق بالخالق وأنه باطل قطعاً.

(وكلّ ما وقع عليه اسم شيء ما خلا الله تعالى فهو مخلوق) يفيد الاستثناء أنّه تعالى شيء وهو المقصود في هذا المقام (والله خالق كلِّ شيء) وهو سبحانه وإن كان شيئاً إلّا أنّه لا يدخل في شيء كما لا يدخل الأمير في الناس في قولهم: «فلان أمير على الناس» كما مرَّ.

*** الأصل:**

٦ ـ عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن العباس بن عمرو الفقيمي، عن هشام بن الحكم عن أبي عبدالله عليه السلام أنّه قال للزّنديق حين سأله: ما هو، قال: **هو شيء بخلاف الأشياء ارجع بقولي إلى إثبات معنى وأنّه شيء بحقيقة الشيئيّة غير أنّه لا جسم ولا صوره ولا يحسّ ولا يجسّ ولا يدرك بالحواسّ الخمس لا تدركه الأوهام ولا تنقصه الدّهور ولا تغيّره الأزمان**، فقال له السائل: فنقول إنّه سميع بصير؟ قال: **هو سميع بصير، سميعٌ بغير جارحة وبصير بغير آلة، بل يسمع بنفسه ويبصر بنفسه، ليس قولي: إنّه سميعٌ يسمع بنفسه وبصير يبصر بنفسه أنّه شيء والنفس شيء آخر ولكن أردت عبارة عن نفسي إذ كنت مسؤولاً وإفهاماً لك إذ كنت سائلاً: فأقول: إنّه سميع بكلّه لا أنّ الكلّ منه له بعض ولكنّي أردت إفهامك والتعبير عن نفسي وليس مرجعي في ذلك إلّا إلى أنّه السميع البصير العالمُ الخبيرُ بلا اختلاف الذّات ولا اختلاف المعنى.**

قال له السائل: فما هو؟ قال أبو عبدالله عليه السلام: **هو الربّ وهو المعبود وهو الله وليس قولي: الله إثبات هذه الحروف ألف ولام وهاء لا ولا راء ولا باء ولكن ارجع إلى معنى وشيء خالق الأشياء وصانعها ونعت هذه الحروف وهو المعنى سمّي به الله والرّحمن والرّحيم والعزيز وأشباه ذلك من أسمائه وهو المعبود جلّ وعزّ.** قال له السائل فإنّا لم نجد موهوماً إلّا مخلوقاً، قال أبو عبدالله عليه السلام: **لو كان ذلك كما تقول لكان التوحيد عنّا مرتفعاً لأنّا لم نكلّف غير موهوم ولكنا نقول: كلّ موهوم بالحواسّ مدرك به تحدّه الحواسّ وتمثّله فهو مخلوق، إذا كان النفي هو الإبطال والعدم.**

والجهة الثانية: التشبيه إذا كان التشبيه هو صفة المخلوق الظاهر التركيب والتأليف فلم يكن بدّ

من إثبات الصانع لوجود المصنوعين والاضطرار إليهم أنّهم مصنوعون وأنّ صانعهم غيرهم وليس مثلهم إذ كان مثلهم شبيهاً بهم في ظاهر التركيب والتأليف وفيما يجري عليهم من حدوثهم بعد إذ لم يكونوا وتنقلهم من صغر إلى كبر وسواد إلى بياض وقوّة إلى ضعف وأحوال موجودة لا حاجة بنا إلى تفسيرها لبيانها ووجودها، قال له السائل: فقد حدّدته إذا أثبتّ وجوده، قال أبو عبدالله عليه السلام: **لم أحدّه ولكنّي أثبتّه إذ لم يكن بين النفي والإثبات منزلة.** قال له السائل: فله إنّيّة ومائيّة ؟ قال: **نعم لا يثبت الشيء إلّا بإنيّة ومائيّة** قال له السائل: فله كيفيّة ؟ قال: **لا لأنّ الكيفيّة جهة الصفة والإحاطة ولكن لابد: من الخروج من جهة التعطيل والتشبيه لأنّ من نفاه فقد أنكره ودفع ربويّته وأبطله، ومن شبّهه بغيره فقد أثبته بصفة المخلوقين المصنوعين الذين لا يستحقّون الرّبوبيّة ولكن لا بدّ من إثبات أنّ له كيفيّة لا يستحقّها غيره ولا يشارك فيها ولا يحاط بها ولا يعلمها غيره.** قال السائل: فيعاني الأشياء بنفسه ؟ قال أبو عبدالله عليه السلام: **هو أجلّ من أن يعاني الأشياء بمباشرة ومعالجة لأنّ ذلك صفة المخلوق الذي لا تجيء الأشياء له إلّا بالمباشرة والمعالجة وهو متعال نافذ الإرادة والمشيئة فعّال لما يشاء** [1].

*** الشرح :**

(عليّ بن إبراهيم عن أبيه، عن العباس بن عمرو الفقيمي، عن هشام بن الحكم عن أبي عبدالله عليه السلام أنّه قال للزّنديق حين سأله ما هو) أي ما حقيقته أو ما صفاته وخواصّه المميّزة له عن غيره (قال: هو شيء بخلاف الأشياء) أي معلوم لا كسائر المعلومات أو هو موجود لا كسائر الموجودات يعني لا يعرف أحد حقيقة ذاته وصفاته وإنّما يعرف بمفهوم سلبي وهو أنّه موجود مغاير لخلقه في الذّات والصفات مثل الإمكان والحدوث والتحيّز والاحتياج وغيرها.

(ارجع بقولي) هو شيء (إلى إثبات معنى) معبّر عنه بالشيء (وأنّه شيء بحقيقة الشيئيّة) أي بالشيئيّة الحقّة الثابتة في حدّ ذاتها أو المراد أنّ شيئيّته عين ذاته لا خارجة عنها ووصف لها كما في الممكنات (غير أنّه لا جسم ولا صورة ولا يحسّ ولا يجسّ ولا يدرك بالحواسّ الخمس لا تدركه الأوهام ولا تنقصه الدّهور ولا تغيّره الأزمان) مرّ شرحه مفصلاً[2] في آخر الباب السابق وقوله «لا

---

١ ـ الكافي: ١ / ٨٣.

٢ ـ قوله «مر شرحه مفصلاً» وهو حديث واحد نقل صدره في الباب السابق وذيله هنا وبينهما كلام نقله في الموضعين. واعلم أن ما سيأتي من كلام الإمام عليه السلام مبني على أن الالفاظ إذا خليت ونفسها وألقيت على السامع وأحيل على ما يتبادر ذهنه إليه ربما غلط وذهب إلى مرتكزات خاطره وذلك لأن المعاني أكثر من الالفاظ أضعافاً مضاعفة ولا بد للمتكلم أن يستعير اللفظ الموضوع لمعنى ويطلقه على ما يقرب إليه ويناسبه مثلاً العلو موضوع للعلو الجسماني ولله تعالى غلبة وعلو معنوي على الخلق فيستعار لفظ العلو ويطلق عليه

يحسُّ ولا يجسُّ ولا يدرك بالحواسّ» هنا وفي السابق على صيغة المجهول ويحتمل احتمالاً بعيداً أن يكون هنا على صيغة المعلوم.

(فقال له السائل فنقول: إنّه سميع بصير) هذا على الاحتمال الأوَّل إيراد على قوله لا جسم يعني أنَّ له سمعاً وبصراً باعتقادك فيكون جسماً لأنّهما من لواحق بعض الأجسام وعلى الثاني إيراد على نفي الأفعال المذكورة عنه يعني أنّك تقول هو سميع بصير فيدرك بالحواسّ.

(قال: هو سميع بصير سميع بغير جارحة)[1] هي الأُذنان والصماخان والقوَّة المخلوقة فيهما (وبصير بغير آلة) هي العينان والقوَّة الباصرة وذلك لتنزُّهه عن الجوارح والالآت الجسمانيّة وقواها، ولمّا بيّن أنَّ سمعه وبصره ليسا من باب سمع الإنسان وبصره في الاحتياج إلى الآلة أشار إلى توضيح المقصود دفعاً لاتوهّم السائل أنّه تعالى يفتقر في سمعه وبصره إلى شيء آخر غير هذه الآلات المعلومة بقوله (بل يسمع بنفسه ويبصر بنفسه)[2] لا بشيء آخر غيرها ولمّا توهّم من

- تعالى ويذهب ذهن الناس منه إلى العلو الجسماني حتى إذا قيل أنه تعالى فوق رؤوسنا لم يستوحش منه وإذا قيل إنه تعالى تحت أرجلنا استوحش مع أن العلو المعنوي يقتضي أحاطته بخلقه مطلقاً. ولكن لما لم يكن في اللغة لفظ موضوع للعلو المعنوي غير ما هو موضوع للعلو الجسماني لم يكن بد من الاستعارة والتنبيه على المقصود حتى لا يلزم الغلط وضلال المجسمة ناشيء من ذلك واختلاف الناس في وحدة الوجود أيضاً من ذلك لأن الذهن الساذج يفهم من وحدة الوجود حلول جسم في جسم كنفوذ الماء في المتخلل والهواء في الرئة بالتنفس. (ش)

١ - قوله «بغير جارحة» يذهب ذهن السامع من لفظ السميع إلى الأذن إذ لم يعهد الاستماع إلّا بجارحة تقبل أمواج الهواء الحاصلة من قرع عنيف فيتأثر العضو بها فلا بد أن يتبادر إلى ذهنه من هذا اللفظ هذا المعنى فاستدركه الإمام عليه السلام ونبهه على فساد الاعتماد على ما يتبادر إلى الذهن من هذه اللفظة ومثله الكلام في البصير بغير آلة وفي البصر خصوصية أخرى وهو أن الإنسان يرى في نومه بغير باصرته أشياءً وأموراً بحسّه المشترك وهو أقرب إلى تصور العوام من سماع الأصوات بغير سامعة إذ لا يعهد مثله إلّا لبعضهم نادراً. (ش)

٢ - قوله: «يسمع بنفسه ويبصر بنفسه» وفيه من نقص المستمع وغلطه في فهم المقصود ما في الأول لأن المتبادر إلى الذهن أن النفس شيء ومن له النفس شيء آخر ولذا احتيج إلى تأويل قوله تعالى ﴿تعلم مافي نفسي ولا أعلم ما في نفسك﴾ فاستدرك الإمام عليه السلام نقصانه بالبيان وقال: إن النفس لفظ مستعار عبرت به وكنت مجبوراً أن أعبر بلفظ حتى أجيبك لأني مسؤول فاعلم أنه ليس الله تعالى شيئاً ونفسه شيئاً آخر بل مقصودي من النفس كله أعني لا يسمع بجارحة هي بعضه بل يدرك بكله ولكن لفظ الكل أيضاً يوهم خلاف المقصود إذ يتبادر الذهن منه إلى ماله جزء وليس المقصود ذلك بل يرجع ذلك إلى عدم الاختلاف وحاصل ذلك الجام ذهن المستمع ومنعه عن الانطلاق إلى ما يذهب إليه بحسب عادته ومثل ذلك صفة الخلق فإنك إذا قلت الله خالق الأشياء ومثلته بالبناء والبناء ذهب ذهن السامع إلى أن الخلق مستغن عن الله تعالى بعد الوجود كما أن البيت مستغن عن البناء الذي بناه وأن مثلته بالشمس والنور حيث أن النور محتاج إلى الشمس

إضافة النفس إلى ضميره سبحانه أنّه شيء ونفسه شيء آخر وأنَّ السماع والإبصار يقعان بذلك الشيء الآخر كما أنَّ الشيء وقوَّته السامعة والباصرة شيء آخر يقع سماعه وإبصاره بهما دفع ذلك التوهّم بقوله (ليس قولي إنّه سميع يسمع بنفسه وبصير يبصر بنفسه، أنّه شيء والنفس شيء آخر ولكن أردت عبارة عن نفسي إذ كنت مسؤولاً وإفهاماً) عطف على عبارة أي أردت إفهاماً (لك إذ كنت سائلاً) فوقع التعدُّد والتركيب في العبارة على أنّه يسمع ويبصر ببعضه وليس المقصود ذلك (فأقول: إنّه سميع بكلّه) وكذا بصير بكلّه لا ببعضه كما يشعر به ظاهر العبارة، ويحتمل أن يكون المقصود من قوله لكن أردت عبارة عن نفسي أنّي أردت عبارة أخرى يفيدك انضمامها إلى العبارة المذكورة ما هو المقصود منها وهيأتها لإفهامك إذ لا بدَّ للمسؤول من إفهام السائل وتلك العبارة هي أنّه سميع بكلّه، ولمّا كان لفظ الكلِّ أيضاً مشعراً بالتركيب دفعه بقوله (لا أنَّ الكلَّ منه) أي منه تعالى (له بعض) يعني ليس المقصود أنّه مركّب من أجزاء يسمع مجموع المركّب أو يسمع بعض أجزائه بل المقصود أنّه يسمع هو من غير تجزئة وتركيب فيه (لكنّي أردت إفهامك والتعبير عن نفسي وليس مرجعي في ذلك) هذه العبارة أيضاً يحتمل الوجهين والمرجع مصدر بقرينة تعديته بإلى أي ليس رجوعي في كونه سميعاً وبصيراً بكلّه.

(إلّا إلى أنّه السميع البصير العالم الخبير) العالم الخبير تفسير وتوضيح للسميع البصير وبيان لحملها على المجاز وهو العلمُ والخبر بالمسموعات والمبصرات إطلاقاً لاسم السبب في على المسبب إذ كان السمع. البصر فينا من أسباب العلم والإحاطة بهما يمكن أن يقال: ذكر العالم الخبير على سبيل التمثيل للاشارة إلى أنَّ ما ذكر في السميع البصير جار في غيرهما من الصفات الكماليّة وحينئذ ذكر الخبير وهو العالم بالأخبار بعد العالم من باب ذكر الخاصّ بعد العام.

(بلا اختلاف الذّات) أي ليس في ذاته أجزاء يسمع ببعضها ويبصر ببعضها أو لا يختلف ذاته

- حدوثاً وبقاء ذهب الذهن إلى أن الله تعالى مضطر في فعله كما أن الشمس مضطره فلا بد لك أن تأخذ من هذا ضغثاً ومن ذلك ضغثاً فتركبه وتقول هو في العلم والاختيار نظير البناء وفي دوام احتياج المعلول إليه نظير الشمس وأيضاً إطلاق الظاهر والباطن والقريب والبعيد عليه تعالى يوهم كونه جسماً فإن قيل إنه معك في كل مكان أو في قلبك فهم منه الجاهل الحلول والقول بوحدة الوجود منكر لذلك فإن الذهن يتبادر من اتحاد شيء بالأجسام إلى حلوله فيها إذ لا يحل في الجسم إلّا جسم أو جسماني فيلزم من وحدة الوجود كونه تعالى جسماً أو جسمانياً فالغلط فيه ناش من قصور اللفظ وليس مرادهم من وحدة الوجود إلّا مفاد قوله تعالى ﴿نحن أقرب إليه من حبل الوريد﴾ وهو الظاهر والباطن وللبحث في ذلك محل آخر إن شاء الله تعالى ونعم ما قيل:

معاني هرگز اندر حرف ناید   که بحر قلزم اندر ظرف ناید (ش)

باعتبار السماع والإبصار (ولا اختلاف المعنى) أي ليس لذاته صفات مختلفة زائدة عليها قائمة بها لاستحالة التركيب فيه وتعدُّد الواجب وافتقاره إلى الغير.

واعلم أن بحر التوحيد لمّا كان بعيد الغور غامض الأسرار كان طريق الفناء فيه هو العيان دون البرهان إذ السالك إذا انتهى سلوكه إلى الله وفي الله يستغرق في بحر التوحيد ويغشاه نور العرفان بحيث يضمحلُّ في ذاته وصفاته ويغيب من كلِّ ما سواه فلا يرى في الوجود إلّا هو، وأمّا الناقصون الّذين لم يشاهدوا بعد ساحله فإذا سألوا العارف بالله وجب عليه الإتيان بعبارات لائقة وكلمات رايقة تدلّهم إلى ساحل القدس ليغترفوا من بحره بقدر الإمكان، ثمَّ إنّه وإن بالغ في تصحيح العبارات وتنقيح الكلمات عمّا لا يليق بجناب الحقِّ كانت العبارات والكلمات لا محالة مغيّاة بغيات خياليّة ومحدودة بحدود وهميّة ومربوطة بصور عقليّة يتنزَّه قدس الحقِّ عنها لأنّه وراء ما يدركه العقل والوهم والخيال فوجب عليه الإشارة إلى تقدُّس الحقِّ عمّا يفيده ظاهر العباره ليهتدي السائل إلى ما هو المقصود منها ولا يذهب وهمه إلى ظاهرها فلذلك نبّهه عليه السلام على براءة ساحة الحقِّ عمّا يفيده ظاهر هذه الكلمات وكرّره على سبيل التأكيد والمبالغة حتّى بلغ الكلام إلى توحيد الذّات والصفات وهو التوحيد المطلق إلّا أنَّ السائل لمّا كان عاجزاً قاصراً لألف نفسه بالمحسوسات لم يتأثّر ذهنه بهذا البرهان الصحيح والنصِّ الصريح فلذا (قال له السائل: فما هو) يعني إذا لم يكن لذاته اختلاف أجزاء ولم يكن له صفات زائدة فما ذاته وما صفاته وأي شيء يكون له حتّى يعرف هو به والحاصل أنَّ تعريف الشيء إمّا بالحدِّ المشتمل على الذّاتيّات أو بالرسم المشتمل عل الصفات وحيث لا جزء له ولا صفة له لا يمكن معرفته بوجه.

(قال أبو عبدالله عليه السلام هو الرَّبُّ وهو المعبود وهو الله) يعني يعرف هو بأنّه مالك الممكنات ومربّيها ومخترع ذواتها وصفاتها وكمالاتها وحالاتها وبأنّه هو المعبود لهم المستحقّ لعبادتهم وغاية خضوعهم وتذلّلهم له وبأنّه هو الله المستجمع الكمالات اللّائقة به على الوجه الأتمِّ والأكمل لا باعتبار أنّها أجزاء أو خارجة عنه عارضة له، بل باعتبار أنّها عينه، فذاته ينبغي أن يعرف بذاته وبصفاته الإضافيّة الّتي لا تقتضي التعدُّد والتكثّر فيه أصلاً والتكثّر إنّما هو في الخارج المضاف إليه وإنّما اختار عليه السلام هذه الأسماء الثلاثة لأنَّ لمعرفته تعالى طريقين أحدهما وهو طريق أكثر الخلائق أن يعرف بخلقه لأنَّ كلَّ ذرَّة من مصنوعاته مرآة يتجلّى فيها سبحانه لخلقه وهم يشاهدون على قدر عقولهم لتفاوت تلك المشاهدة بحسب تفاوت أشعة أبصار بصائرهم. وثانيهما وهو طريق الصدِّيقين أن يعرف ذاته بذاته لا بخلقه وفائدة معرفته على الوجهين هي الطاعة والانقياد والتقيد بذلّ العبوديّة فأشار عليه السلام إلى الأوّل بقوله هو الرَّبُّ وإلى الثاني بقوله وهو الله وإلى الفائدة بقوله وهو

المعبود، ثمَّ قال عليه السلام دفعاً لتخيّل السائل لكون طبعه متعلّقاً بالمتخيّلات.

(وليس قولي الله) أي ليس القصد في قولي هو الله ولا في قولي هو الرَّب وهو المعبود ولم يذكرهما لدلالة سياق الكلام عليه.

(إثبات هذه الحروف ألف ولام وهاء ولا راء ولا باء) أي إثبات مركّب منها (ولكن ارجع) يحتمل الأمر والتكلّم (إلى معنى) أي إثبات معنى قائم بذاته (وشيء خالق الأشياء وصانعها الّذي أخرجها من العدم وأعطى وجوداتها وكمالاتها بلا آلة ولا استعانة ولا رويّة ولا حركة وهو معنى الرَّبِّ.

(ونعت هذه الحروف) بالجرِّ عطفاً على الأشياء أو على ضمير التأنيث في صانعها على مذهب من جوَّز العطف على الضمير المجرور بدون إعادة الجارِّ وهم البصريّون وإضافة النعت إلى هذه الحروف إمّا لاميّة، والمراد بنعتها تركيبها القائم بها فإذا كان تركيبها من مخلوقاته والمؤلّف منها من مصنوعاتها لا يجوز أن يكون تعالى شأنه عينه،

وإمّا بيانيّة أي خالق النعت الّذي هو هذه الحروف فإنَّ أسماؤه تعالى مخلوقة ونعوت له كما سيجيء في باب حدوث الأسماء عن الرِّضاء عليه السلام «أنَّ الاسم صفة لموصوف» ولعلَّ المراد أنَّ كلّ اسم من أسمائه نعت لدلالته على صفة لمسمّاه فإنَّ الله دلَّ على الوهيّته والرَّبُّ على ربوبيّته والمعبود على كونه مستحقّاً للعبادة وقس عليها البواقي وقيل: «نعت» مبتدء مضاف إلى هذه و«الحروف» خبره يعني نعت هذه أي ألف ولام وهاء الحروف إذ يطلق عليها أنّها حروف. وقال الفاضل الأمين الإسترآبادي: «الحروف» مبتدء «ونعت» خبره مقدَّم عليه أي هذه الحروف نعت وصفة دالّة على ذاته تعالى وقيل: «نعت» مجرور عطف[1] على معنى أي ارجع إلى كون هذه الحروف نعتاً وصفة دالة عليه.

(وهو المعنى سمّي به) الظاهر أنَّ اللّام للعهد و«سمّي» حال بتقدير «قد» أي هو سبحانه المعنى

١ ـ قوله: «وقيل: نعت مجرور عطف على معنى» هذا أوضح من الاحتمالات السابقة لكن النعت بمعنى المنعوت كالخلق بمعنى لمخلوق والذكر بمعنى المذكور يعني أرجع إلى منعوت هذه الحروف وما هذه الحروف نعت له والمعنى الذي يوصف به رب ومعبود وإله وهو المعنى وقوله سمى به الله يعني جعل الله اسماً لهذا المعنى ونعتاً له وهذا عكس المتداول في عرفنا لأنا نقول سمي هذا الجرم المضيء بالشمس ولا نقول سمي الشمس بهذا الجرم ولكنه صحيح ومعناه جعل اسم الشمس خاصاً بهذا الجرم كان يقال وسم السواد ببني العباس وسمي الخضرة ببني علي عليه السلام أي جعل اللون الأخضر سمة لأولاد علي عليه السلام والحاصل من جميع ذلك إلزام الإمام عليه السلام الزنديق باعترافه بوجود شيء لا يمكن إدراك حقيقته وغرض الزنديق أن يستنكف عن ذلك ويقول لا أقر بشيء حتى أدرك حقيقته ولكن ما كان يدرك غير الجسم والجسماني. (ش)

قد سمّى بالاسم المركّب من هذه الحروف فهو غيرها وغير المركّب منها (الله الرَّحمن والرَّحيم والعزيز وأشباه ذلك من أسمائه) اختارها لنفسه ليعرفه الخلائق ويدعوه بها وأسماؤه غيره لأنَّ الدَّال غير المدلول وقوله «الله» وما عطف عليه مبتدء .

وقوله «من أسمائه» خبره وإنّما ترك العطف لأنّه بمنزلة التأكيد للسابق (وهو المعبود جلَّ وعزَّ) أي ذلك المعنى المسمّى بهذه الحروف هو المعبود لا هذه الحروف.

(قال له السائل) لظنّه أنَّ الأُمور الموهومة كلّها مخلوقة متلبّسة بصفات الخلق مدركة بحقائقها وحقائق صفاتها أو بصورها وحدودها وكيفيّاتها (فإنّا لم نجد موهوماً (إلّا مخلوقاً) وأنت أيضاً معترف به حيث قلت: لا تدركه الأوهام فالموهوم الّذي أثبته مخلوق فلم يثبت وجود الخالق .

(قال أبو عبدالله عليه السلام: لو كان ذلك) أي كلُّ موهوم مخلوق (كما تقول لكان التوحيد عنّا مرتفعاً لأنّا لم نكلّف غير موهوم)[1] خال عن صفات الخلق مبدءٌ للموجودات منزَّه عن تعلّق الإدراك بحقيقة ذاته وصفاته فإذا لم يكن لنا إدراك شيء على هذا الوجه سقط عنّا التكليف بمعرفته .

وهذا الجواب في قوّة المنع لما ادَّعاه السائل: ثمَّ أشار إلى تفسير قوله: «لا تدركه الأوهام» على وجه يندفع عنه وهم الزّنديق بقوله (ولكنّا نقول كلُّ موهم بالحواسّ) الظاهرة والباطنة (مُدركٍ به) أي بالوهم الدَّالّ عليه الموهوم (تحدُّه الحواسّ) بالذّاتيّات أو بالحدود والغايات (وتمثّله) بصور المخلوقات وتمثّله مضارع معلوم من التفعيل أو من التفعّل بحذف إحدى التائين قد يجيء للتعدية (فهو مخلوق) لا خالق لتنزُّهه عن صفات المخلوقين وقد علم من هذا البيان أنَّ الموهوم المدرك على جهتين الجهة الأولى هي كونه مجرَّداً عن صفات الخلق حتّى عن الصور الوهميّة والعقليّة وهذا هو المبدأ الأوَّل وهو الّذي وقع التكليف بمعرفته والتصديق بوجوده والتذلّل به بذلّ العبوديّة.

(إذ كان النفي هو الإبطال والعدم) أي نفي هذا الموهوم إبطال للمبدأ الواجب لذاته وعدم له أو نفي التكليف بمعرفته إبطال للكتب والرُّسل والشرائع والآداب وعدم لجميع ذلك فقوله «إذ كان» تعليل لما علم ضمناً (والجهة الثانية) وهي كونه محدوداً بالحواسّ ممثّلاً بصورة وكيفيّة (التشبيه)

---

١ ـ قوله «لم نكلف غير موهوم» ليس الوهم في كلام العرب خاصاً بالباطل بل عام لكل ما يدرك، بل في كلام أهل المنطق أيضاً عام قرب معنى جزئي يدرك بالوهم وهو صحيح ومعنى الحديث أنا لم نكلف بعبادة شيء لم ندركه أصلاً بل بشيء ندركه بوجه ونجهل حقيقته وهذا نظير النفس فإن وجوده معلوم وإلّا لم يكن فرق بين الحي والميت ولكن حقيقته مجهولة لأكثر الناس وكثيراً من الأدوية نعرفها بخاصتها في العلاج وآثارها ولا نعرف حقائقها وكذلك نعرف الله بوجه ولا نعرفه بكل الوجوه. (ش)

أي تشبيه بالخلق.

قولنا لا تدركه الأوهام إشارة إلى بطلان إدراكه على هذا الوجه (إذ كان التشبيه هو صفة المخلوق الظاهر التركيب) العقلي أو الوهمي أو الخارجي (والتأليف) فيما إذا كان بين الأجزاء ملائمة يتسبّب بعضها ببعض كما بين المادّة والصورة وبين الجنس والفصل وبين الحالّ والمحلّ وذلك التشبيه يكون من القاصرين العادلين عن طريق الحقّ بقياس وهمي إذ الوهم يحكم أوّلاً بأنّ الباري عزّ سلطانه مثل المصنوعات الّتي يتعلّق إدراكه بها من المتحيّزات وما يقوم بها، ثمّ يحكيه الخيال بصورة منها، ثمّ يساعده العقل في مقدّمة اُخرى وهي أنّ حكم الشيء حكم مثله فيجري حينئذ عليه صفات مخلوقاته الّتي حكم بمثليّته لها، وقال بعض المحقّقين: الجهتان أولاهما أن يكون الموهوم ممّا تحده الحواسّ وتحيط بحقيقته وأخراهما أن تمثّله بصورته وشبحه وقوله: «إذ كان النفي ـ إلى آخره» دليل على مخلوقيّة الموهوم بإحدى هاتين الجهتين والمعنى أنّ كلّ موهوم بالحواسّ بإحدى هاتين الجهتين مخلوق أمّا الجهة الاُولى فلانّ حصول الحقيقة بعد النفي ونفيها بعد الحصول في الوهم إبطال وعدم للحقيقة وكلّ ما يطرأ عليه العدم أو يكون معدوماً يكون ممكن الوجود محتاجاً إلى الفاعل الصانع له فلا يكون مبدأ أولاً، وأمّا الجهة الثانية فلأنّ حصوله بالشبح والصورة يتضمّن التشبيه والتشبيه صفة المخلوق الظاهر التركيب والتأليف، أو المراد بالجهتين جهتا الاستدلال بالمحدوديّة والممثّل فيه على المخلوقيّة إحداهما جهة النفي ثانيهما جهة التشبيه انتهى.

والذي يظهر من كتاب التوحيد للصدوق وكتاب الاحتجاج للشيخ الطبرسي، أنّ في نسخة هذا الكتاب خللاً وساقطاً وكان السقوط نشأ من الناسخ الأول وفيهما هكذا «ولكنّا نقول: كلّ موهوم بالحواسّ مدرك ممّا تحدُّه الحواسّ وتمثّله فهو مخلوق ولا بدَّ من إثبات صانع للأشياء خارج من الجهتين[1] المذمومتين إحداهما النفي إذ كان النفي هو الإبطال والعدم والجهة الثانية التشبيه إذ كان

١ ـ قوله «خارج من الجهتين» والمعنى على فرض صحة المتن وعدم سقوط شيء منه واتصال قوله إذ كان النفي بقوله فهو مخلوق أن ما تقوله لو كان حقاً ولم يمكن لنا إدراك واجب الوجود بوجه وإن تحصيل الدليل على إثباته عبث لا يحصل منه الإنسان على شيء أصلاً ويرجع عنه بخفي حنين لكأن التكليف عنا مرتفعاً لأن نفي إدراك واجب الوجود مطلقاً إبطال وعدم للتكاليف والشرائع ولا يمكن أن نلتزم نحن به مع إصرارنا على ترويج التوحيد ونشر الشرائع وإن كانت الجهة الأخرى وهي إمكان إدراك حقيقة الواجب من كل جهة أيضاً مستلزماً للتشبيه وقد ذكرنا في حواشي الصفحة ٤٦ من المجلد الثالث احتمالا آخر في عبارة الحديث وهذا من شبه الماديين الشكاكين في عصرنا ويرون أن العلم الإلهي أوهام لا طائل تحته وأن ما ينسجه الفلاسفة بأفكارهم خيالات واهية إذ لا يعرف الإنسان شيئاً لا يدخل في حواسه ولا يتأثر به جوارحه ونرد عليهم بأنا

التشبيه من صفة المخلوق الظاهر التركيب والتأليف».

(فلم يكن بدٌّ من إثبات الصانع لوجود المصنوعين) الفاء للتفريع أو للتوضيح والتفسير (والاضطرار) الرّاجع (إليهم) على تضمين معنى الرُّجوع ويحتمل ان يكون إلى بمعنى اللّام أو بمعنى «من» لأنَ حرف الجرِّ يستعمل بعضه في معنى بعض آخر.

وفي الكتابين المذكورين «والاضطرار منهم إليه» وهو يؤيّد الاحتمال الأخير أي والاضطرار لهم أو منهم إلي وجود الصانع (أنّهم مصنوعون) وكلٌّ مصنوع مضطرٌّ إلى صانع غيره ينتج أنّهم مضطرّون إلى صانع غيرهم.

(فقوله (وأنَّ صانعهم غيرهم) إشارة إلى نتيجة هذا القياس أمّا الصغرى فلمشاهدة كلِّ جزء من أجزاء هذا العالم الّذي هو بمنزلة شخص واحد بلسان إمكان ذاته وصفاته وحدوثه على أنّه مصنوع مقدَّر بتدبير وتقدير، وأمّا الكبرى فلاستحالة أن يكون الشيء صانعاً لنفسه بالضرورة أو يكون صانعه مصنوعاً مثله لاستحالة الدّور والتسلسل فوجب الانتهاء إلى الصانع القادر الّذي يقوم بذاته وينظم سلسلة الموجودات ويضع كلَّ موجود في مرتبته من النظام المشاهد.

(وليس مثلهم) في محلِّ الرّفع عطفاً على غيرهم وتفسيراً للمغايرة أي ليس صانعهم مثلهم في الذّات والصفات بوجه من الوجوه. (إذ كان مثلهم شبيهاً بهم في ظاهر التركيب والتأليف) أي في التركيب والتأليف الظاهرين فيهم فالاضافة من باب جرد قطيفة أو في أمر ظاهر فيهم هو التركيب والتأليف فالإضافة من باب ختم فضّة.

(وفيما يجري عليهم من حدوثهم بعد إذ لم يكونوا) أي من وجودهم بعد العدم (وتنقّلهم من صغر إلى كبر وسواد إلى بياض وقوّة إلى ضعف وأحوال موجودة لا حاجة بنا إلى تفسيرها) أي تفسير تلك الأحوال وتعدادها مفصّلة (لبيانها) أي لظهورها (ووجودها) فينا وفي غيرنا من المصنوعات وتلك المشابهة تقتضي أن يكون خالق جميع المصنوعات بحيث لا يشذُّ منها شيء مصنوعاً وهو باطل بالضرورة فقد ثبت أنَّ في الوجود صانعاً عارياً من المشابهة بمصنوعه ذاتاً وصفة مجرَّداً عن الحدوث ولواحقه.

-كما لا ندعي الإحاطة بحقيقة وجود الحق كذلك لا نقول إنا لا ندرك شيئاً منه بوجه حتى يكون العلم الإلهي أوهاماً بل نقول علمنا بوجود الحق من العلم بالآثار كعلم الطبيعيين بوجود قوة في المغناطيس جذابة للحديد يعترفون بها للعلم بأثره وإن لم يعلموا حقيقة القوة وكيفيتها وأنها لم تجذب الحديد ولا تجذب الأجسام الأخر وهكذا نعترف بوجود مبدأ للعالم أوجده وحركه ويسيره إلى غاية وغرض ولا نعلم حقيقته وذكرنا في حواشي الصفحة ٤٦ من المجلد الثاني من الوافي شيئاً يتعلق بذلك. (ش)

(قال له السائل: فقد حدَّدته إذ أثبتَّ وجوده) لأنَّ إثبات الوجود له فرع لحصوله في الذِّهن محدوداً به معلوماً له، وأيضاً القول باتّصافه بالوجود تحديد له بالوجود وهذا مناف لقولك إنّه لا يحدّ.

(قال أبو عبدالله عليه السلام: لم أحدَّه)[١] لأنَّ تحديده على وجهين أحدهما الإشارة العقليّة بمعنى إدراك ذاته وصفاته المقدَّسة بأمر بسيط أو بمركّب من أجزاء المهيّة ،وثانيهما وصفه بصفات الخلق مثل النهاية المحيطة بذي مقدار كالجسم والجسمانيّات ومثل التركيب والحدوث والتنقّل من حال إلى حال وغيرها، ولم يلزم شيء من ذلك من الكلام المذكور ولم أثبتّه (ولكنّي أثبتّه) أي أثبتُّ وجوده بنفي الإبطال والتشبيه وثبوت احتياج الخلق واضطرارهم إليه، وإثبات وجوده لا يقتضي حصول حقيقة ذاته وصفاته في الذّهن واتّصافه بصفات الخلق، ووجوده ليس أمراً مغايراً لذاته فكما أنّا لا نعلم حقيقة ذاته كذلك لا نعلم حقيقة وجوده فلم يقع تحديده بالوجود أيضاً (إذ لم يكن بين النفي والإثبات منزلة) هذا دليل على قولنا أثبتّه يعني ليس بين النفي والاثبات واسطة وهذا من أجلى الضروريّات إذا أبطلنا النفي تحقّق الإثبات بالضرورة.

(قال له السائل: فله إنّيّة ومائيّة ؟) أي فله وجود وحقيقة (قال: نعم لا يثبت الشيء) في الأعيان (إلّا بإنّيّة ومائيّة)[٢] لا يقال فعلى هذا يقع المشابهة بينه وبين خلقه في الوجود المشترك بينهما لأنّا نقول: المراد بالوجود مبدأ الآثار ومبدأ الآثار فيه جلَّ شأنه هو ذاته المقدَّسة الحقّة الأحديّة المنزّهة

---

١ ـ قوله «لم أحدّه» حد الوجود هو الماهية، لأن الماهيات تميز موجوداً عن موجود كحدود الدار تميز داراً عن دار أخرى، فالحجر ماهية والشجر ماهية ولا يترتب على الحجر خواص الشجر ولا على الشجر خواص الحجر، وكل واحد منهما ممتاز عن الآخر بماهيتهما ومعناهما وإن كل الوجود مشتركاً بينهما ولو لم يكن اختلاف الماهية لترتب خواص الشجر على الحجر وبالعكس فالوجود في ذاته مع قطع النظر عن الماهيات غير محدود أي يترتب عليه جميع الآثار وإنما يتحدد آثاره بعروض الماهية ومفاد سؤال الزنديق أنك إذا أثبتّ وجوده تعالى فقد أثبتّ له حداً إذ كل موجود له آثار تترتب عليه خاصة ولا تترتب تلك الآثار على غيره فكل موجود محدود والجواب أن إثبات وجوده تعالى لا يستلزم إثبات المحدودية له إذ يتعقل أن يثبت وجود يترتب عليه جميع الآثار ويفيض منه جميع الكمالات فيكون غير محدود وهذا يشبه ما أثر عن بعض الحكماء أن بسيط الحقيقة كل الأشياء. ويتوجه هنا رد سؤال وهو أن الله تعالى هل هو محدود الوجود إلّا أنا لا نعلم حده أو ليس بمحدود أصلاً، والجواب الصحيح أنه ليس بمحدود أصلاً إذ لا ماهية له لا أنه محدود ولا نعلم حده كما يقول به من قال له ماهية مجهولة الكنه. وقال صاحب المنظومة :

الحق ماهيته إنيته ... إذ مقتضى العروض معلوليته

فهو نفس حقيقة الوجود وأصل التحقق لا شيء له التحقق وعرض له الوجود. (ش)

٢ ـ قوله «لا يثبت الشيء إلّا بإنّيّة ومائية» لا ينافي ما يقال من أن وجوده عين ماهيته. (ش)

عن التكثّر والتعدُّد مطلقاً وفي الخلق أمر زائد على ذواتهم عارض لها موجب لحصولها في الأعيان وهو الذي يعبّر عنه بكونهم في الخارج سواء كان متحقّقاً فيه أو أمر اعتباريّاً محضاً منتزعاً من المهيفات على اختلاف القولين[١] فعلى هذا لا تشارك بينه وبين خلقه في الوجود إلّا باعتبار الاسم كما في العالم والقادر وسائر الأسماء المشتركة لا يقام: هذا لا ينفع لوقوع التشابه حينئذ بينه وبين وجود الأشياء في كون كلّ منهما مبدأ للآثار لأنّا نقول: هو مبدأ الآثار بحيث لا يحتاج في صدورها إلى غيره أصلاً ووجودات الأشياء في المبدئيّة لآثارها تحتاج إلى غيرها من جهات شتّى كما لا يخفى، فلا تشارك في المبدأ أيضاً إلّا باعتبار الاسم، لا يقال: ما ذكرته من أنَّ وجوده عين ذاته[٢] مناف لقوله عليه السلام: «نعم» أي نعم فله إنيّة ومائيّة لأنّه يفيد أن وجوده مغاير لذاته، لأنّا نقول: المراد بالمغايرة المغايرة الاعتباريّة فإنّه ذات من حيث هو ووجود من حيث إنّه مبدأ كما أنّه ذات وقدرة وعلم باعتبار الحيثيّات ولا يوجب ذلك التكثّر في الذّات وإنّما التكثّر في الأمور الخارجة عنها، وقد يقال: المراد بإنّيّة الواجب وإنّيّة الممكن الأمر المنتزع من الحقيقة العينية الّذي يعبّر عنها بحصولها في الأعيان وهذا الأمر المنتزع مغاير لجميع الحقائق العينيّة حتى لحقيقة الواجب أيضاً ولا يلزم أن يكون للواجب صفة زائدة عن ذاته لأنَّ هذا المنتزع أمر اعتباريٌّ[٣] لا تحقّق له في الخارج.

(قال له السائل: فله كيفيّة؟) كأنّه توهّم من ثبوت الإنيّة له ثبوت الكيفيّة له وقصده من ذلك

---

١ ـ قوله «على اختلاف القولين» يعني بهما أصالة الوجود وأصالة الماهية. (ش)

٢ ـ قوله «من أن وجوده عين ذاته» لا ريب أن وجوده تعالى عين ذاته كما ذكره الشارح والأنية في كلام الإمام عليه السلام بمعنى الوجود والمائية بمعنى الماهية بلا إشكال وأثبت عليه السلام لكل شيء حتى لواجب الوجود ماهية وهذا ينافي ما اختاره الشارح من أنه لا ماهية له تعالى غير الوجود وأيضاً يخالف أظهر الاحتمالين في قوله عليه السلام «لم أحده ولكني أثبته» إذ معناه أني أثبت وجوده من غير أن أثبت له ماهية، والجواب أن الماهية قد تطلق ويراد بها ما به الشيء هو وأن كل نفس الوجود وبهذا المعنى يقال: الحق ماهيته إنيّته، فلواجب الوجود إنيّة أي وجود وهو واضح وماهية أي ما به هو ولكنه عين وجوده بخلاف الممكنات فإن ما به هو فيها غير الوجود. (ش)

٣ ـ قوله «لأن هذا المنتزع أمر اعتباري» وبذلك يدفع إشكال الفخر الرازي وغيره من أمثاله. بيانه أنكم تقولون لا يمكن معرفة حقيقته تعالى وذاته للانسان ثم تقولون إن حقيقته عين الوجود وتقولون إن الوجود بديهي وهو أعرف الأشياء وهذا يوجب أن يكون ذاته تعالى معلومة للبشر والجواب أن مفهوم الوجود العام البديهي ليس عين ذات الواجب تعالى بل حقيقة الوجود الخاص به وهذا نظير مفهوم المرض والدواء فإن هذين بديهيان يعرفهما جميع أفراد الإنسان من البدوي والقروي والجاهل والعالم وقد يشتري من الصيادلة دواء يعرفه باسمه ويعلم أنه دواء ولا يعرف حقيقته وأنه مركب من أي أجزاء وعناصر أو بسيط ومأخوذ من أي نبات أو معدن بالجملة فمعرفة الوجود العام نظير معرفة الدواء العام لا يوجب معرفة حقيقته المشخصة. (ش)

السؤال هو التقرير وإلّا لزم بأنّ ثبوت الكيفيّة له مناف لما ذكرته من أنّه لا يشابه خلقه.

(قال: لا لأنَّ الكيفيّة جهة الصفة والإحاطة) يعني أنَّ كيفيّة الشيء منشأ لاتّصافه بصفة وتحديده بها وإحاطتها به[1] مثل اتّصافه بالحرارة والبرودة والرُّطوبة واليبوسة واللّينة والصلابة واللّزوجة والسلاسة والمقاومة والدَّفع والضوء واللون والصوت والرّائحة والحلاوة والدُّسومة، والحموضة والملوحة، والمرارة والعفوصة والقبوضة والتفاهة، والعلم والجهل، واللّذَّة والألم، والصحة والمرض، والفرح والحزن والغضب والخوف والهمّ والعجل، والحقد، والاستقامة والإنحناء، والتقعير والشكل، والزوجيّة والفرديّة.

ويحتمل أن يراد بجهة الصفة تغيّر موضوعها فانَّ هذه الصفات كلّها توجب تغيّر موضوعاتها إمّا بالفعل والتأثير أو بالانفعال والتأثّر أو بالاستعداد والقابليّة، وكلُّ ذلك من صفات الخلق وتوابع الإمكان والله سبحانه منزّه عنها، ولمّا كان السائل منكراً لوجود الصانع ولذلك كلّما بلغ الجواب إلى غاية الإيضاح أعاد السؤال عن أصل وجوده أو عن أحواله وكيفيّته المقتضية لتشبّهه بخلقه اقتضى المقام زيادة التأكيد والمبالغة في إثبات وجوده ونفي الكيفيّة عنه، فلذلك قال عليه السلام: (ولكن لا بدَّ) للمتأمّل في ذات الصانع وصفاته (من الخروج من جهة التعطيل والتشبيه) أي عن نفيه وتشبيهه بالخلق في الذّات أو في الصفات الذّاتيّة والفعليّة (لأنَّ من نفاه فقد أنكره ودفع ربوبيّته وأبطله) وهذا خلاف ما يقتضيه العقل الصحيح واضطرار المصنوعين.

(وقد شبّهه بغيره) من الموجودات في الذّات والصفات بعدما أثبت وجوده (فقد أثبته بصفة المخلوقين المصنوعين الّذين لا يستحقّون الرُّبوبيّة) وهذا باطل لامتناع أن يكون صانع جميع المصنوعات مصنوعاً مثلهم مشاركاً لهم في ذاتهم وصفاتهم التابعة لحدوثهم وإمكانهم، وقد ثبت من هاتين المقدَّمتين أنّه يجب الاعتقاد بأنّه موجود مبدءٌ لذوات جميع الموجودات وصفاتهم وأنَّ ذاته ووجوده وصفاته ليس كذوات سائر الموجودات ووجوداتهم وصفاتهم وأنَّ كلَّ ماله من صفات الكمال أرفع وأجلُّ من أن يدركه العقول أو يناله الأوهام أو يحيط به الأفهام، وإليه أشار بقوله (ولكن لا بدَّ من إثبات أنَّ له كيفيّة لا يستحقّها غيره ولا يشارك فيها ولا يحاط بها ولا يعلمها

---

١ - قوله «واحاطتها به» والأظهر أن يقال المراد إحاطة ذهن الإنسان به لأنه إذاكان له تعالى كيفية جاز للإنسان أن يصفه بتلك الكيفية ويحيط ذهنه به علماً ولذلك قال بعده «لا بد له من إثبات أن له كيفية لاستحق لها غيره» وبينه الشارح بأبلغ وجه ولكن يجب أن يحمل الاشتراك الاسمي في كلامه على اختلاف مصاديق الألفاظ لا اختلاف المفاهيم إذ ليس مفهوم الوجود المطلق على الله تعالى غير مفهومه المطلق على الممكنات حتى يثبت الاشتراك اللفظي بل الاختلاف في المصاديق وكذلك العلم والقدرة وغير ذلك. (ش)

غيره) لم يرد بكيفيَّته المعنى المعروف لغة وعرفاً وهي الهيئة الحاصلة للشيء باعتبار اتّصافه بالصفات التابعة للحدوث الموجبة لتغيّر موصوفاتها وتأثّر موضوعاتها فإنَّ هذا المعنى محال في شأن الواجب بالذّات بل أراد بها ما ينبغي له من الصفات الذّاتيّة والفعليّة والسلبيّة المخصوصة به سبحانه بحيث لا يستحقّها وغيره لا على سبيل الانفراد ولا على سبيل الاشتراك، ولا تكون خارجة عن ذاته ولا يحاط ذاته بها ولا يعلم حقيقتها غيره وإطلاق لفظ الكيفيّة عليها على سبيل التوسّع والتجوُّز لتعاليه عمّا يتبادر إلى الأذهان من إطلاق هذا اللّفظ وغيره من الألفاظ المشتركة مثل الذّات والموجود والعالم والقادر والسميع والبصير فوجب علينا أن نحملها عند إطلاقها عليه على المعنى اللائق به ونعتقد أنَّ ذاته ووجوده وعلمه وقدرته وسمعه وبصره ليست مثل ذاتنا ووجودنا وعلمنا وقدرتنا وسمعنا وبصرنا وأنَّ المراد منها في شأنه ما هو أشرف وأعلى ممّا يصل إلى عقولنا وأنَّ الاشتراك ليس إلّا بمجرَّد الاسم فقط من غير مشاركة في المعنى بوجه من الوجوه ولمّا أثبت عليه السلام أنَّه صانع وغيره مصنوع توهّم السائل أنَّ فعله في الصنع كفعلنا في الاحتياج إلى الحركة والمباشرة وتحريك الآلات فلذا (قال السائل: فيعاني الأشياء بنفسه؟)[1] أي يلامسها ويباشر خلقها بنفسه

---

١ ـ قوله «فيعاني الأشياء» ليس تصور كيفية صدور المعلول من العلة عند الماديين أسهل من تصور أصل العلة لأن المعهود عندهم في الفواعل أن يباشروا التحريك والضم والتفريق كالنجار والبناء والمباشرة لا يتصور إلّا أن يكون الفاعل جسماً كالمنفعل، والمعقول عندهم من الفاعل غير المباشر أن يأمر عبيده وخدمه وعماله والماديون المتدينون أعني المجسمة والحشوية أيضاً لا يعقلون غير ذلك فيتصورون خالق العالم جسماً في السماء يحوطه خدمه وعماله وهم الملائكة وهم أجسام أيضاً ينفذون أوامر الله تعالى كعمال السلطان وينكر ذلك المادي الملحد، وظن السائل أنه يمكن إفحام الإمام عليه السلام بهذا السؤال كما كان أفحم غيره من محدثي العامة وحشويتهم.

فأجاب عليه السلام بأنه تعالى لا يحتاج إلى المعاناة والمعالجة كما يحتاج إليه صناع الإنس إذ لا يطيع الموجودات أحداً بصرف إرادته ولا يمكن أن يوجد الباني بيتاً بالنية فيتوسل بالتصرف والمعالجة ولكن الله تعالى يوجد كل شيء بالمشيئة ولا يحتاج إلى شيء آخر وأما الملائكة وسائر الوسائط كالطبائع والقوى والنور والمطر والشمس والريح والأدوية وغير ذلك فليس لعجز واجب الوجود جلت قدرته واستعانته بهم بل لنقصان بعض الممكنات عن قبول الفيض بلا واسطة ولا يليق بكونه أول ما خلق الله إلّا أشرف الموجودات وهو الإنسان الكامل وسائر الأشياء وجدت بواسطته وقلنا: إن صدور المخلوق عن الخالق تعالى لا يقاس بأي شيء مما نراه فإن مثلنا بالباني والبيت توهم منه استغناء المخلوق عنه في البقاء. وإن مثلناه بالنور والشمس توهم عنه كونه تعالى فاعلاً مضطراً غير عالم بما يفعل وكونه بعيداً غير حاضر، وإن مثلناه بالبحر وظهوره في أمواجه توهم منه الحلول وإن كان حسناً من جهة بيان عدم استقلال المخلوق في وجوده وفي قربه من معلوله وحضوره معه، وأما الزنديق السائل فكان معتقداً للنور والظلمة وتكون الأشياء بامتزاجهما وهذا معنى معقول للماديين كما أن النور والظلمة ماهيتان معقولتان لهم ولو مثل لهم بفعل النفس في البدن أو في

ويتعب في إيجادها باستعمال الآت وقوّة قائمة به في النهاية معاناة الشيء ملابسته ومباشرته، وفي المغرب العناء المشقّة، وفي الصحاح عني بالكسر عناء أي تعب ونصب.

(قال أبو عبدالله عليه السلام: هو أجلُّ من أن يعاني الأشياء بمباشرة ومعالجة) أي بمباشرة بالأعضاء والجوارح ومزاولة بالحركة والانتقال ومعاملة بالآلات والقوى (لأنَّ ذلك صفة المخلوق الّذي لا تجيء الأشياء له) أي لا تنقاد له ولا يتمكّن هو على فعلها (إلّا بالمباشرة والمعالجة) لعجزه وضعف قدرته وعدم ترتّب فعله على مجرَّد إرادته فيحتاج في تنفيذ مشيّته إلى المباشرة والحركات واستعمال القوى والآلات (وهو متعال) عن الاتّصاف بصفات المخلوق (نافذ الإرادة والمشيّة) في جميع الممكنات (فعّال لما يشاء) بمجرَّد إرادته ومشيّته بلا رويّة أجالها، ولا تجربة استفادها، ولا حركة أحدثها، ولا همامة نفس[1] اضطرب فيها، ولا مباشرة يتأثّر بها ولا معالجة يتعب منها فسبحان من إذا أراد شيئاً يقول له كن فيكون، بلا صوت يقرع. ولا نداء يسمع فهو متوحّد في ذاته إذ لا تكثّر فيه ومتوحّد في أفعاله إذ لا شريك له من الآلات والقوى غيرها.

*** الأصل:**

٧ـ عدَّة من اصحابنا، عن أحمد بن محمّد بن خالد، عن محمّد بن عيسى، عمّن ذكره قال: سئل أبو جعفر عليه السلام: أيجوز أن يقال: إنَّ الله شيء؟ قال: **نعم يخرجه من الحدَّين حدّ التعطيل وحدّ التشبيه**[2].

*** الشرح:**

قد مرَّ شرحه مفصّلاً.

ـ الافكار والمتخيلات كان أقرب إلى ذهنهم لأن النفس معنى معقول لهم في الجملة، فيخترع كالمهندس صوراً ويوجدها في ذهنه بحيث تنعدم وتنمحي إذا قطع توجهه إليها باختياره. (ش)

١ ـ الرواية: الفكر. وأجالها أي أدارها وردّها، وهمامة النفس ـ بفتح الهاء ـ اهتمامها بالأمر، وقصدها إليه.

٢ ـ /لكافي: ١ ٨٥.

باب انه لا يعرف إلّا به

*** الأصل :**

١ ـ عليُّ بن محمّد، عمّن ذكره، عن أحمد بن محمّد بن عيسى، عن محمّد بن حمران عن الفضل بن السكن، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: **قال أمير المؤمنين عليه السلام: اعرفوا الله بالله والرسول بالرّسالة وأُولي الأمر بالأمر بالمعروف والعدل والإحسان ومعنى قوله عليه السلام اعرفوا الله بالله يعني أنّ الله خلق الأشخاص والأنوار والجواهر والأعيان، فالأعيان: الأبدان، والجواهر: الأرواح، وهو جلّ وعزّ لا يشبه جسماً ولا روحاً، وليس لأحد في خلق الروح الحسّاس الدرَّاك أمرٌ ولا سبب، هو المتفرّد بخلق الأرواح والأجسام فإذا نفى عنه الشبهين: شبه الأبدان وشبه الأرواح فقد عرف الله، وبالله وإذا شبّهه بالروح أو البدن أو النور فلم يعرف الله بالله**[1] .

* **الشرح** : (عليُّ بن محمّد، عمّن ذكره عن أحمد بن محمّد بن عيسى، عن محمّد بن حمران) أبو جعفر الكوفيّ روى عن أبي عبدالله عليه السلام ثقة (صه) (عن الفضل بن السكن، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام: اعرفوا الله بالله والرسول بالرّسالة) أي بأنّه متّصف برسالته تعالى إلى عباده لتكميل نظامهم مع الآيات الباهرة والمعجزات القاهرة والشرائع الإلهيّة والنواميس الرّبّانيّة (وأُولي الأمر) وهم القائمون مقامهُ وحجج الله على عباده وخزانة علمه (بالمعروف) في بعض النسخ «بالأمر بالمعروف» يعني اعرفوا الإمام بهذا الوصف وهو كونه متّصفاً بالمعروف (والعدل والإحسان) أو كونه آمراً بها، والمعروف حدود الله وأحكامه وأخلاقه الّتي حدّها الناس ومنعهم من التجاوز عنها والتعطيل لها، والعدل الانصاف أو التحلّي بالأوساط الحميدة في باب التوحيد كالتوحيد المطلق بين التعطيل والتشبيه والقول بكسب العبد بين الجبر والتفويض وفي باب الأعمال كأداء الواجبات والسنن بين البطالة والترهيب وفي باب الاخلاق كالحكمة بين البلاهة والدّهاء والعفّة بين العنة والشره والسخاء بين البخل والتبذير، والشجاعة بين التهور والجبن، والإحسان أن يعبد الله كأنّه يراه أو التفضّل ويرشد إليه قول أمير المؤمنين عليه السلام: «عاتب أخاك بالإحسان إليه واردد شرَّه بالإنعام عليه[2]» أراد أنّ العتاب القولي قلّما يفيد، والفعلي من الإحسان يجذب القلوب ويوصل إلى المطلوب. ومن ثمَّ أمر الله سبحانه بالإحسان فإنّه يستعبد الإنسان .

---

١ ـ الكافي: ١ / ٨٥.

٢ ـ النهج قسم الحكم والمواعظ تحت رقم ١٥٨ .

(ومعنى قوله عليه السلام: أعرفوا الله بالله) هذا كلام المصنّف يدلُّ عليه أنّه نقل الصدوق هذا الحديث بسنده في كتاب التوحيد إلى قوله: «والإحسان» ثمّ قال بعد كلام حدّثنا عليُّ بن أحمد بن محمّد بن عمران الدّقّاق رحمه الله قال: سمعت محمّد بن يعقوب يقول: معنى قوله: «اعرفوا الله بالله ـ إلى آخره» (يعني أنَّ الله خلق الأشخاص) المتلبّسة بالخصوصيّات الشخصيّة (والأنوار) اللّائحة في الأجرام النوريّة (والجواهر) القائمة بذاتها الغير المفتقرة إلى الموضوع (والأعيان، فالأعيان) الّتي لها هيئة وجُثّة معلومة (الأبدان) التي لها جوارح وأعضاء مخصوصة (والجواهر) الصرفة العارية عن العلائق الماديّة ذاتاً وفعلاً (والأرواح) الّتي هي الملائكة أو النفوس البشريّة. وفي بعض النسخ «والجواهر الأرواح» بترك العاطف بينهما ورفعهما على الابتداء والخبر.

قال عياض: الرُّوح والنفس بمعنى واحد لقول صلى الله عليه وآله «إنَّ الله قبض أرواحنا» وقوله تعالى ﴿**الله يتوفّى الأنفس حين موتها**﴾[1] وقيل: الرُّوح جسم لطيف[2] مودع في البدن محلٌ للأخلاق الملعونة كما أنَّ الرّوح محلٌ للأخلاق المحمودة والإنسان يطلق على ذلك كلّه وقيل: الرُّوح هو النفس المتردّد في الجسد.

وقيل: الرُّوح أمر مجهول لا نعلم حقيقته. وقيل غير ذلك.

(وهو جلَّ وعزَّ لا يشبه جسماً) وكذا لا يشبه جسمانيّاً (ولا روحاً) لتنزُّهه عن الجسميّة ولواحقها وعن التشبّه بالخلق المحتاج (وليس لأحد في خلق الرُّوح الحسّاس الدرّاك أمرٌ ولا سببٌ، هو المتفرّد بخلق الأرواح) السّماويّة والحيوانيّة[3] (والأجسام) الأرضيّة والفلكيّة، وفيه ردّ على من نسب خلقها إلى العقول المرّدة والمبادىء العالية زعماً منهم أنّه تعالى واحد لا يصدر عنه إلّا واحد، وتنبيه على استحالة مشابهته بمخلوقاته الحادثة (فإذا نفي عنه الشبهين: شبه الأبدان وشبه الأرواح) يمكن إدراج الأجسام والجسمانيّات كلّها في الأبدان وإدراج المجرّدات ولواحقها كلّها في الأرواح للاشتراك في علّة النفي فيكون المراد حينئذ نفي مشابهته عن جميع ما سواه.

---

١ ـ سورة الزمر: ٤٢.

٢ ـ قوله: «وقيل النفس جسم لطيف، ومذهب الشارح تجرد النفوس الناطقة كما مرَّ عنه مكرراً وغرضه هنا صرف نقل الأقوال. (ش)

٣ ـ قوله «بخلق الأرواح السماوية والحيوانية» فرق الحكماء بين النفوس السماوية والحيوانية بكون الثانية آلية والسماوية غير آلية فإن الحيوانات إذا نظر إليها رأى فيها آلات مختلفة لأفعال مختلفة كالبصر والسمع واليد والرجل ويعلم بذلك أنها أحياء وأما السموات عند القدماء فلا يرى فيها آلات فهي كرحى متشابه الأجزاء فيه حركة مستديرة من غير محرك ظاهر لا يشك من رآه أن محركه موجود شاعر وهو النفس السماوية وبهذا يعرف حياتها. (ش)

(فقد عرف الله بالله) أي بما يليق به وهو أنّه هو الله المبدىء المسلوب عنه صفات الخلق ومشابهتهم كما قال: ليس كمثله شيء (وإذا شبّهه بالروح أو البدن أو النور) أو بغير ذلك من الجواهر والأعراض (فلم يعرف الله بالله) إذ كلُّ ما اتّصف بمشابهة شيء من ذلك فهو مصنوع مثله ليس هو الله الصانع جلَّ شأنه وإنّما اقتصر في معرفة الله بالله على ذكر الصفات السلبيّة ولم يذكر معرفته بالصفات الثبوتيّة الذّاتيّة إمّا لأنَّ الصفات الذّاتيّة أيضاً عند التحقّق راجعة إلى السلب فإنّ قدرته عبارة عن عدم عجزه عن شيء وعلمه عبارة عن عدم جهله بشيء وعلى هذا كما يرشد إليه قول أمير المؤمنين عليه السلام «كمال التوحيد المطلق والإخلاص المحقّق لا يتقرَّر إلّا بنفض جميع ما عداه عنه ونفي مشابهته بالغير ويسميّه أهل العرفان بمقام التخلية[1] ولمّا كان مقام التخلية مقدّماً على مقام التحلية وكان الغرض من هذا الحديث تعليم كيفيّة السلوك إليه سبحانه وكانت العقول البشريّة القاصرة عن إدراك حقيقة وحقيقة صفاته سائرة من هذا العالم المحسوس إليه مع رفاقه الوهم والخيال وكان الوهم حاكماً بمثليّته تعالى لمدركاته من المحسوسات ومشابهته بالمخلوقات اقتصر على ذكر السلب للتنبيه على أنّه يجب على السالك أن يغسل درن الحكم الوهمي في شأنه تعالى عن لوح الخيال فهو أهمُّ بهذا الاعتبار.

وإن أردت زيادة توضيح فنقول: لمعرفته تعالى طريقان[2] الأوَّل معرفة الحقِّ بالحقِّ ومعرفة ذاته الحقّة بذاته أو بجميع الصفات الكماليّة الّتي هي نفس ذاته الأحديّة لا بواسطة أمر خارج عنه وحيثيات مغايرة له، وهذه المعرفة ليست لمّية لتعاليه عن العلّة ولا إنّيّة لعدم حصولها بواسطة المعلول وأيضاً المعرفة اللميّة والإنّيّة إنّما تحصلان بالنظر والاستدلال وهذه المعرفة إنّما تحصل بالكشف والظهور للكمّل من أوليائه كما قال سيّد المرسلين «لي مع الله وقت لا يسعه ملك مقرَّب ولا نبيٌّ مرسل» وهي مرتبة الفناء في الله[3] بحيث لا يشاهد فيها غيره فهو معروف بالذّات لا بغيره

---

١ ـ قوله «ويسميه أهل العرفان بمقام التخلية» شبه تنزيه الله تعالى عن النقائص بتخلية القلوب والنفوس عن الرذائل والانهماك في حب الدنيا. (ش)

٢ ـ قوله «لمعرفة الله طريقان» والأحسن أن يثلث الطريق كما فعل في شرح الحديث الأول وأحسن منهما أن لا يحد بعدد كما أشار إليه هناك وقوله «وليست لميّة لتعاليه عن العلة» لأن البرهان اللمي هو الاستدلال من العلة على المعلول ولا علة له تعالى وبرهان الصديقين الذي أشار إليه الشارح فيما سبق شبيه باللم عندهم إذ ليس استدلالاً من المعلول وإن لم يكن من العلة وهو النظر في أصل الوجود والحق أن« الكليني » لا يريد من معرفة الله بالله إثبات وجوده به بل تصور ذاته بذاته لا بمشابهة ما سواه.(ش)

٣ ـ قوله «هي مرتبة الفناء» قلنا في حواشي الوافي إن الجسم والجوهر الذي يجعل جنساً للتعاريف إنما حصل في ذهننا من مقايسة الموجودات بعضها مع بعض وملاحظة اشتراكها في معنى عام كالجسمية المشتركة بينها ولا يجوز تعريف ماهيته تعالى بالجسمية والجوهرية وهذه المعاني المنتزعة من الممكنات إذ يثبت

وكما قال سيّد الوصيين أمير المؤمنين عليه السلام «ما رأيت شيئاً إلّا ورأيت الله قبله» إذ لا شبهة في أنَّ هذه الرُّؤية ليست رؤية ظاهريّة بل هي رؤية قلبيّة ولا في أنّها ليست مستندة إلى واسطة لاستلزامه بطلان الحصر ومثله قول بعض الأولياء «رأيت ربّي بربّي ولولا ربّي ما رأيت ربّي» والظاهر أنَّ قوله تعالى ﴿أولم يكف بربّك أنّه على كلِّ شيء شهيد﴾[1] إشارة إلى هذه المرتبة لأنَّ النبي صلى الله عليه وآله بلغ إلى مقام يرى فيه الرَّبَّ بالرَّبِّ وبه يستشهد على كلِّ شيء، ثمَّ الظاهر أنَّ هذا إشارة إلى أنّه يمكن لكلِّ أحد أن يعرف ربّه بربّه بلا نظر واستدلال كما قال بعض الأكابر «إنَّ وجود الحقِّ ضروريٌّ».

الثاني معرفته بالنظر والاستدلال بما دلَّ به على نفسه من الآثار العجيبة والأفعال الغريبة كما هو طريق المتكلّمين الّذين يستدلّون بوجود الممكنات وطبائعها وصفاتها وإمكانها وحدوثها وتكوُّنها وقبولها للتغيّر والتركيب على المبدأ الأوَّل وإلى هذا الطريق أشار أمير المؤمنين عليه السلام بقوله «الحمد لله الّذي دلَّ على وجوده بخلقه»[2] وقد أشار إليه جلَّ شأنه في مواضع كثيرة من القرآن العزيز وكيفيّة معرفته تعالى من هذين الطريقين والواجب على أهل كلِّ طريق أن يعرفوا أنّه تعالى مبدأ أوَّل لجميع الموجودات لا يشابه شيئاً منها في الذَّات والصفات وأن ينزِّهوه عمّا لا يليق به والمصنّف رحمه الله حمل قوله عليه السلام «اعرفوا الله بالله» على كيفيّة معرفته الحقّة الحقيقيّة الّتي تليق بجناب قدسه الأحديِّ الذَّات والصفات المنزَّه عن المشابهة لشيء من الممكنات ليفيد أنَّ معرفته بخلاف ذلك ليست بمعرفة بل هي شرك بالله، العظيم ويمكن حمله على الطريق الأول للمعرفة لأنه أكمل وأحسن بل على الطريق الثاني أيضاً لأنَّ معرفته تعالى بأيِّ طريق كان حاصله بالله ومن جانبه وممّا يؤيّد ذلك ما ذكره « الصدوق » في كتاب التوحيد بقوله «الصواب في هذا الباب أن يقال عرفنا الله بالله» لأنّا إن عرفناه بعقولنا فهو عزَّ وجلَّ واهبها، وإن عرفناه عزَّ وجلَّ بأنبيائه ورسله وحججه عليهم السلام فهو عزَّ وجلَّ باعثهم ومرسلهم ومتّخذهم حججاً، وإن عرفناه بأنفسنا فهو عزَّ وجلَّ محدثها. فيه عرفناه.

*** الأصل:**

٢ ـ عدّة من أصحابنا، عن أحمد بن محمّد بن خالد، عن بعض أصحابنا، عن عليِّ بن عُقبة بن قيس بن سمعان بن أبي ربيحة مولى رسول الله صلى الله عليه وآله قال: سئل أمير المؤمنين عليه السلام: بِم عرفت ربّك؟

- التشبيه. بل يجب في مقام التعريف أن يقال هو هو وهو ذاته ولا يحكى عنه ولا يشبه شيئاً غيره لا مجرداً كالروح حتى يقال في جنسه إنه جوهر ولا مادياً كالأبدان حتى يقال إنه جسم انتهى ما أردنا نقله وبالجملة إذا عرفناه بالجسم والجوهر وهذه الأمور فقد عرفناه بغيره، وأن قلنا إنه هو ولا يشبه شيئاً فقد عرفنا الله بالله وليس المقصود إثبات وجوده بوجوده.(ش)

١ ـ سورة فصلت: ٥٣.

٢ ـ النهج قسم الخطب تحت رقم ٥٠ وقد تقدم.

قال: **بما عرّفني نفسه**، قيل: وكيف عرّفك نفسه؟ قال: **لا يشبهه صورة ولا يحسّ بالحواسّ ولا يقاس بالنّاس، قريب في بعده، بعيدٌ في قربه. فوق كلّ شيء ولا يقال شيء فوقه، أمام كلّ شيء ولا يقال: له أمام داخل في الأشياء لا كشيء داخل في شيء، وخارجٌ من الأشياء لا كشيء خارج من شيء، سبحان من هو هكذا ولا هكذا غيره ولكلّ شيء مبتدأ**[١].

* **الشرح**: (عدّة من اصحابنا، عن أحمد بن محمّد بن خالد، عن بعض أصحابنا، عن عليّ بن عقبة) الظاهر أنَّ عقبة هذا[٢] هو الّذي ذكره العلامة في قسم المعتمدين وصحّحه بضم العين وإسكان القاف وقال: هو ابو عمرو الأنصاري صاحب رسول الله صلى الله عليه وآله وخليفة عليّ عليه السلام (ابن قيس بن سمعان بن أبي ريحة) بالرّاء المهملة المضمومة، والباء المنقّطة تحتها نقطة، ثمَّ الياء المنقّطة تحتها نقطتين ثمَّ حاء مهملة بعدها هاء وفي بعض النسخ «أبي زيحة» بالزاي المعجمة المفتوحة والياء الساكنة المثنّاة من تحت ثمَّ حاء مهملة بعدها هاء.

(مولى رسول الله صلى الله عليه وآله قال: سئل أمير المؤمنين عليه السلام بم عرفت ربّك؟ قال: بما عرّفني نفسه) ممّا ذكره في القرآن أو ممّا ألهمنيه (قيل: وكيف عرّفك نفسه؟ قال) عرّفني بأنّه (لا يشبهه صورة) لأنَّ كلَّ صورة تفتقر إلى ما تحلُّ فيه والله سبحانه لا يفتقر إلى شيء.

وفيه ردٌّ على المصوِّرة (ولا يحسُّ بالحواسّ) المراد بالحواسِّ المشاعر فيندرج فيها العقل وذلك لأنّه تعالى كما لا يقبل الإشارة الحسّية لكونها متعلّقة بجسم وجسماني وماله وضع وهيئة كما بيّن في موضعه، كذلك لا يقبل الإشارة العقليّة لاستلزامها تحديد المشار إليه وتوصيفه بصفات كلّيّة وأوضاع عقليّة وإنّما غاية كمال العقل في معرفته أن يتصوّره من جهة صفاته السلبيّة والإضافيّة أو من جهة عنوانات صفاته الثبوتيّة الذّاتيّة لا من حيث أنّه عين تلك العنوانات أو معروض لها بل من حيث أنّه عين فرد منها في الخارج ويصدِّق بوجوده بالمشاهدة الحضوريّة والبراهين القطعيّة

---

١ ـ الكافي: ١ / ٨٥.

٢ ـ قوله «الظاهر أن عقبة هذا، لا أدري من أين استظهر هذا الظاهر وما هي القرائن التي فهم الشارح منها كون عقبة هذا من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله والحق أنه سهو ـ منه قدس سره ـ ولم يكن دأبي التكلم في رجال هذه الأحاديث والنظر في إسنادها لأن الرواية في الأصول والاعتماد فيها على المتن والمضمون وإلّا فأكثر أحاديث أصول الكافي ضعيف الإسناد ولو كان إسنادها معتبراً لم يكن حجة أيضاً ولكن معانيها ومتونها غالباً مطابقة لما تواتر من مذهب أهل البيت عليهم السلام ولما دل عليه العقول فإن وجد فيها شيء يشك في صحته وجب التوقف فيه وأما عقبة هذا فليس من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله ولا أصحاب أمير المؤمنين عليه السلام لأن أحمد بن محمد بن خالد الذي كان في آخر المائة الثالثة روى عنه بواسطة واحدة فلا بد أن يكون علي بن عقبة في أوائل المائة الثالثة أو أواخر الثانية ويكون في طبقة بن أبي عمير وأمثاله في عصر الرضا أو الجواد عليهما السلام وبالجملة علي بن عقبة هذا مجهول لا نعرفه وليس علي بن عقبة ابن خالد الثقة المشهور ولا ضير فيه. (ش)

منزَّهاً له عمّا يتلقاها الحسّ والوهم من توابع إدراكاتها مثل التعلّق بالموادّ والوضع والأين والمقدار والإشارة والتحديد وغير ذلك.

(ولا يقاس بالناس) لأنَّ قياسه بهم إمّا في الحقيقة أو في الجنس أو في الفصل أو في الصفات والكيفيّات وكلُّ ذلك على الواجب بالذّات المنزهة عن التشابه بالممكنات محالٌ (قريب) من كلِّ شيء بالعلم والإحاطة بكليّاته وجزئيّاته ﴿وهو معكم أينما كنتم والله بما تعملون بصير﴾[1] ولمّا كان المتبادر من إطلاق القريب هو الملابسة والإلصاق والمشابهة نزّه قربه تعالى عن هذه الأُمور بقوله (في بعده) أي في حال بعده عن كلِّ شيء بالمقارنة والملابسة والمشاركة معه في ذاته وصفاته فأخرجت هذه القرينة لفظ القرب عن الحقيقة إلى المجاز وكسرت الأحكام الوهميّة في ذاته وصفاته (بعيد) عن مشابهة الخلائق ذاتاً وفات وعن تناول العقول له حدّاً وكيفيّة وعن العلم بحقيقة ذاته وصفاته تفصيلاً وإجمالاً ولمّا كان المتبادر من إطلاق البعد هو البعد بحسب المكان والمسافة والجهة نزّه بعده تعالى عن هذه المعاني بقوله (في قربه) أي حال قربه من كلِّ شيء بالمعنى المذكور وفيه إشارة إلى أنّه تعالى ليس بزمان وزماني[2] ولا مكان ومكاني إذ لا يمكن اتّصاف شيء منها بالقرب والبعد من جميع الأشياء من كلِّ وجه (فوق كلِّ شيء) بالقهر والغلبة إذ كلُّ شيء مسخّر لحكمه وقدرته ومقهور لارادته ومشيّته إن شاء أوجده وأبقاه وإن شاء أعدمه وأفناه.

(ولا يقال شيء ئوقه) لأنّ كلَّ شيء مقهور له والمقهور لا يكون قاهراً عليه ولو وصف غيره بالقهر والقدرة فإنّما هو بالنسبة إلى ضعيف دونه وإذا نسب إلى من فوقه كان ضعيفاً بالنسبة إليه وكذلك من وفوقه إلى أن ينتهي إلى تمام القدرة القاهرة قدرة الله الذي هو الفوق على الإطلاق القاهر الغالب على جميع من عداه وكلُّ من عداه في رقِّ الحاجة إليه وذلِّ العبودية بين يديه.

(أمام كلِّ شيء)[3] أي قبل كلِّ شيء ومتقدّم عليه بالعلّيّة لاستناد جميع الموجودات على

---

١ ـ سورة الحديد: ٥.

٢ ـ قوله «وفيه إشارة إلى أنه تعالى «ليس بزمان وزماني» وذلك لأن الشيء المكاني لا يمكن أن يكون قريباً وبعيداً معاً وهو تناقض وأما المجرد فنسبته إلى جميع الأشياء نسبة واحدة كالنفس بالنسبة إلى جميع أجزاء البدن فالله تعالى ليس في مكان وكذلك الزماني لا يمكن أن يكون قريباً من زماني آخر بعيداً عنه فالله تعالى ليس في زمان ولذلك نسبته إلى جميع الأمكنة والأزمنة واحدة.(ش)

٣ ـ قوله «أمام كل شيء» فإن قيل فكيف ورد في القرآن «والله من ورائهم محيط» بل كيف ورد أنه بكل شيء محيط ومعنى الإحاطة كونه في جميع الجهات. قلنا إذا نفينا عنه المكان لم يكن فوق ولا تحت ولا أمام ولا خلف حقيقة وإذا أريد المعنى المجازي فالأمام بالمعنى المجازي هو التقدم بالعلية فهو يوجب نفي كونه من

تفاوت مراتبها وكمالاتها إليه (ولا يقال له أمام) لأنّه مبدء كلّ موجود ومرجعه فهو المتقدَّم الّذي لا يتقدَّمه شيء في الوجود والكمال والرُّتبة والشرق، والفرق بين هذه الفقره وما تقدَّمها أنَّ المقصود فيما تقدَّم هو الإشارة إلى وصف قدرته بالتمام على كلِّ مقدور وإظهار عجز ما سواه، والمقصود في هذه هو الإشارة إلى أنّه مبدء لجميع الموجودات ومتقدِّم عليها مع اشتراكهما في الإشارة إلى مطالب آخر وهي وجوب وجوده لذاته وأزليّته وأبديّته ووحدته وعينيّة صفاته وعدم الحلول والتحيّز والتركيب والافتقار إلى شيء كلُّ ذلك ظاهر.

(داخل في الأشياء)[١] بالعلم والإحاطة بكلّيّاتها وجزئيّاتها وكيفيّاتها والتصرُّف كيف يشاء ولمّا كان المتبادر من الدُّخول هو الظرفيّة والحلول أشار إلى تقدُّسه عن هذا المعنى بقوله (لا كشيء داخل في شيء) أي لا كدخول الممكنات بعضها في بعض كدخول الجزء مثلاً في الكلِّ ودخول الحال في المحلِّ ودخول الجسم في المكان فإنَّ الدُّخول بهذا المعنى من لواحق الإمكان وتوابع الافتقار وهي على واجب الوجود لذاته محالٌ.

(وخارج من الأشياء) المراد بخروجه منها مباينة ذاته المقدَّسة وصفاته الكاملة عن مشابهة شيء منها ولمّا كان المتبادر من خروج شيء من شيء اختصاصه بالوضع والتحيّز وخروج الجسم والجسماني من مكانه نزَّهه تعالى عن هذا المعنى بقوله (لا كشيء خارج من شيء) كخروج الجسم من مكانه وخروج الحال من محلّه وخروج ذي الهيئة من هيئته إلى هيئة اُخرى فإنَّ أمثال ذلك من خواصِّ الإمكان، ثمَّ أتى بالتنزيه المطلق عن جميع ما لا يليق به على سبيل الإجمال فقال: (سبحان من هو هكذا ولا هكذا غيره) سبحان مصدر مضاف إلى المفعول من سبّحه إذا نزَّهه أي اُنزِّه تنزيهاً عن جميع المعايب والنقايص من اتّصف بهذه الصفات ولا يتّصف بشيء منها غيره، ويحتمل أن يكون سبحان للتعّجب من كمال تنزُّهه وبعده عن صفات المخلوقين وبعدهم عن صفاته. وفيه إشارة إلى أنّه كما لا يكون له مشارك في صفاته الذّاتيّة الكماليّة كذلك لا يكون له مشارك في صفاته السلبيّة.

- وراء أي كونه معلولاً وأما الإحاطة بمعنى العلم وعدم اختفاء شيء عنه فصحيح مجازاً.(ش)

١ - قوله «داخل في الأشياء» لا بالحلول كما يتبادر إلى أذهان العامة بل بمعنى كونه وجوداً قائماً بذاته وسائر الأشياء أظلالاً وعكوساً وروابط لا تستقل ولا تتقوم إلّا بقيوميته كصور تتخيله في ذهنك لا وجود لها إلّا بان تحفظها بقوتك المتخيلة وقد مثله العرفاء بالبحر والأمواج حيث لا وجود مستقلاً للأمواج إلّا تبعاً للبحر ويوهم تمثيلهم الحلول كما يوهم تمثيل غيرهم بالبناء والبناء والنور والشمس لوازم باطلة أخر على ما مرَّ وقد يمثلون بالعكس والعاكس وأحسن العبارات ما نقل عن أمير المؤمنين عليه السلام داخل في الأشياء لا كدخول شيء في شيء» وهذا هو المعنى الصحيح لوحدة الوجود.(ش)

(ولكلِّ شيء مبتدأ) الظاهر أنّه مبتدأ وخبر ويحتمل أن يكون عطفاً[١] على قوله هكذا يعني سبحان من هو لكلِّ شيء من الموجودات الممكنة مبتدء يبتدء منه وجود ذلك الشيء وكمالاته وما يليق به وإذا كان هو مبدءاً لجميع الموجودات كان واجب الوجود لذاته لاستحالة أن يكون مبدءاً الجميع ممكناً .

* **الأصل :**

٣ ـ محمّد بن إسماعيل، عن الفضل بن شاذان، عن صفوان بن يحيى، عن منصور بن حازم قال: **قلت لأبي عبدالله عليه السلام: إنّي ناظرت قوماً فقلت لهم: إن الله جلّ جلاله أجل وأعزُّ وأكرم من أن يُعرف بخلقه بل العباد يُعرفون بالله، فقال رحمك الله**[٢] .

* **الشرح :** (محمّد بن إسماعيل، عن الفضل بن شاذان، عن صفوان بن يحيى، عن منصور بن حازم قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام إنّي ناظرت قوماً) في باب معرفة الله تعالى (فقلت لهم: إنَّ الله جلَّ جلاله) ليس «جلَّ جلاله» في بعض النسخ (أجلُّ وأعزُّ وأكرم من أن يعرف بخلقه) أي بإرشاد خلقه والحجج عليهم السلام هم المرشدون إلى سبيل المعرفة وأمّا الهداية فموهبيّة كما دلَّ عليه بعض الرّوايات، ودلَّ عليه أيضاً قوله تعالى **﴿إنّك لا تهدي من أحببت ولكن الله يهدي من يشاء﴾**[٣] أو بصفات خلقه لأنَّ معرفته بها شرك بالله العظيم .

(بل العباد يعرفون بالله، فقال: رحمك الله)[٤] أي يعرفون الله بهدايته وتوفيقه أي بما عرّفهم به

---

١ ـ قوله «ويحتمل أن يكون عطفاً» وهنا احتمال ثالث أظهر منهما نقله المجلسي عليه الرحمة قال: وقيل الجملة حالية أي كيف يكون هكذا غيره والحال أن كل شيء غيره له مبتدء وموجد وهو مبتدئه وموجده والمبدأ لا يكون مثل ما له ابتداء. (ش)

٢ ـ لكافي: ١ ٨٦.

٣ ـ سورة القصص: ٥٦.

٤ ـ قوله «بل العباد يعرفون بالله» معرفة الله بالله يحتمل أحد ثلاثة، معان، لأن المعرفة إما أن يكون معرفة وجوده تعالى أي العلم بأنه موجود، وإما أن يكون بمعنى معرفة ذاته، ثم الباء السببية في قوله «معرفة الله بالله» يحتمل معنيين الأول أن سبب المعرفة هو الله تعالى لكونه دليلاً على وجود نفسه، والثاني أن الدليل عليه هو مخلوقاته بهدايته فالأول من المحتملات الثلاثة أن معرفة وجوده ينبغي أن يكون بالنظر في أصل وجوده بالدليل اللّمي أو البرهان الصديقي لا بالدليل الإني والنظر في معلولاته.

الثاني: أن العلم بوجود الله تعالى سواء كان بالنظر في أصل الوجود أو بالدليل الإني فإنما تحصل للإنسان بهدايته وتوفيقه.

الثالث: معرفة ذاته تعالى لا يمكن للإنسان بتشبيهه بخلقه وذكر الجنس والفصل على ما هو دأب المنطقيين في الحدود بل معرف ذاته ذاته بأن يقال هو هو لا يشبه شيئاً غيره. والمعنى الثالث اختيار «الكليني» والثاني اختيار «الصدوق» والأول يستفاد من كلام المتأخرين من الشراح على اضطراب والمعاني الثلاثة كلها صحيحة

من نفسه من الصفات اللّائقة به كما مرَّ في الحديث الثاني من هذا الباب ويحتمل أن يقرأ يُعرفون على البناء للمفعول ويكون المقصود حينئذ أنّه تعالى لا يُعرف حقَّ المعرفة بالنظر إلى خلقه والاستدلال بهم عليه بل الخلق يعرفون بنور ربّهم كما تعرف الذَّرّات بنور الشمس دون العكس وليس نور الله في آفاق النفوس أقلّ من نور الشمس في آفاق السماء قال عزَّ من قائل ﴿**وأشرقت الأرض بنور ربّها**﴾[1] فضوؤه قاطع لرين أرباب الضمائر، ونوره ساطع في أبصار أصحاب البصائر، ولا يبعد أن يكون قول أمير المؤمنين عليه السلام «الحمد لله المتجلّي لخلقه»[2] إشارة إلى هذا القسم من المعرفة وهذه المعرفة تنقسم إلى قسمين أحدهما أن يرى الصانع أوّلاً والمصنوع ثانياً. /

وفي هذا القسم قد يقع الالتباس[3] فيظنُّ أنَّ الرؤية القلبيّة تعلّقت بهما معاً كما يقع الالتباس في الرُّؤية العينيّة للناظر إلى المرآة فإنّه يظنُّ أنّه يرى نفسه والمرآة معاً مع أنَّ رؤية المرآة مقدَّمة على رؤيته، وثانيهما أن لا يرى مع الصانع غيره، وهذا القسم هو الفناء المطلق في الله ونظيره غفلة الناظر إلى المرآة عن رؤية شخصه إذا كان قصده من النظر إليها مشاهدة جوهرها وحسن هيئتها وسائر كمالاتها مع توجّه ذهنه إلى التأمّل في هذه الأُمور وتوغّله في التعمّق في محاسنها.

- في أنفسها إلّا أن الظاهر من أكثر الروايات إرادة ما اختاره «الكليني»، ولا يحمل هذا الحديث إلّا المعنى الثاني الذي نسبناه إلى «الصدوق» عليه الرحمة أو معنى رابعاً أدق أشار إليه الشارح وما ذكره كاف لأهل البصائر لا حاجة إلى زيادة بيان فيه وحام حوله العلامة المجلسي رحمه الله ونقل دعاء عرفة لسيد الشهداء عليه السلام «كيف يستدل عليك بما هو في وجوده مفتقر إليك، أيكون لغيرك من الظهور ما ليس لك حتى يكون هو المظهر لك، متى غبت حتى تحتاج إلى دليل يدل عليك، ومتى بعدت حتى تكون الآثار هي التي توصل إليك، عميت عين لا تراك عليها رقيباً ـ إلى آخر الدعاء» ومع ذلك ذكر كلاماً يوهم أنه أراد الاستدلال بالآفاق والأنفس وهو ما يقال له دليل الإنّ أي معرفة الله بخلقه ضد ما قاله منصور بن حازم. وروى الشيخ الصدوق في التوحيد في حديث طويل أن النصراني سأل أمير المؤمنين عليه السلام وقال أخبرني عرفت الله بمحمد أم عرفت محمداً بالله عزَّ وجلَّ؟ فقال علي بن أبي طالب: «ما عرفت الله عزَّ وجلَّ بمحمد صلى الله عليه وآله ولكن عرفت محمداً بالله عزَّ وجلَّ حين خلقه وأحدث فيه الحدود من طول وعرض فعرفت أنه مدبر مصنوع باستدلال وإلهام منه وإرادة ألهم الملائكة طاعته وعرفهم نفسه بلا شبه ولا كيف».(ش)

١ ـ سورة الزمر: ٦٩.

٢ ـ النهج قسم الخطب تحت رقم ١٠٦. وفيه «الحمد لله المتجلي لخلقه بخلقه».

٣ ـ قوله «قد يقع الالتباس» يظهر في هذا المقام الشطحيات من أصحابه ويظهرون ألفاظاً يشمئز منه طبع العامة ويضيق عن اقتنائها حوصلة أوهامهم وربما يشم منها رائحة الكفر لو لم يعلم من أربابها التوغل في الإيمان ولكن يدفع المتشابه بالمحكم والظاهر بالنص ويحمل كلام الناس على الصحيح مهما أمكن.(ش)

باب أدنى المعرفة

*** الأصل:**

١ ـ محمّد بن الحسن، عن عبدالله بن الحسن العلويّ؛ وعليّ بن إبراهيم عن المختار بن محمّد بن المختار الهمداني جميعاً، عن الفتح بن يزيد، عن أبي الحسن عليه السلام قال: سألته عن أدنى المعرفة فقال: **الإقرار بأنّه لا إله غيره ولا شبه له ولا نظير، وأنّه قديم مثبت، موجودٌ غير فقيد وأنّه ليس كمثله شيء**[١].

*** الشرح:**

(محمّد بن الحسن، عن عبدالله بن الحسن العلويّ: وعليٌّ بن إبراهيم، عن المختار بن محمّد بن المختار الهمداني جميعاً) همدان قبيلة من اليمن وبلد في العجم (عن الفتح بن يزيد عن أبي الحسن عليه السلام) قال العلامة: الفتح بالتاء المنقّطة فوقها نقطتين ابن يزيد بالياء المثناة التحتانية الجرجاني صاحب المسائل لأبي الحسن عليه السلام.

واختلفوا فيه أهو الرِّضا عليه السلام أو الثالث عليه السلام والرَّجل مجهول والإسناد إليه مدخول وقيل: إنّما اختلفوا فيه لوقوع اختلاف في الفتح بن يزيد الجرجاني[٢] والشيخ في كتاب الرجال إنّما ذكره في أصحاب أبي الحسن الثالث عليه السلام وحكم عليه بالجهالة والصدوق رحمه الله روى هذا الحديث في عيون أخبار الرِّضا عليه السلام بسنده عن الفتح بن يزيد عن أبي الحسن عليه السلام في باب ما جاء عن الرِّضا عليه السلام من الأخبار في التوحيد[٣].

---

١ ـ الكافي: ١ / ٨٦.

٢ ـ قال في جامع الرواة رواية فتح عن أبي الحسن الرضا عليه السلام في التهذيب في «باب تفصيل أحكام النكاح» وفي الاستبصار في «باب أن ولد المتعة لاحق بأبيه» وفي الكافي: «باب وقوع الولد من أبواب المتعة» تدل على أن أبا الحسن هذا هو الرضا عليه السلام.

٣ ـ قوله بسنده عن الفتح بن يزيد. هذا لا ينافي كلام الشيخ إذ لعل الرواية عن الرضا عليه السلام بواسطة لم يذكر في رواية الصدوق أو لعل الصدوق عليه الرحمة سهى في تطبيق أبي الحسن على الرضا عليه السلام وأورده في باب ما جاء عن الرضا لهذه العلة. والطبقة تدل على صحة ما ذكره الشيخ في الرجال لأن الكليني روى عنه بواسطتين وهذا وإن كان ممكناً مع كون الرجل من أصحاب الرضا عليه السلام لكنه بعيد ولا فائدة في التكلم في الأسانيد في

(قال: سألته عن أدنى المعرفة) الأدنى من الدُّنو بمعنى القرب يقال: فلان داني المنزلة أي قريبها كما يقال في ضدِّ ذلك فلان بعيد المنزلة فالمعنى سألته عن أقرب منازل المعرفة ومقاماتها.

(فقال: الإقرار) بالله أي بوجود ذاته المقدَّسة الملحوظة معها جميع الكمالات على سبيل الإجمال بالعينيّة دون الزِّيادة والملحوظة معها استيلاؤها على ما دقَّ وجلَّ وسيجيء عن الكاظم عليه السلام إنَّ الله بمعنى المستولي على ذلك».

(بأنه لا إله غيره) بدلٌ أو بيان لقوله بالله للدّلالة على نفي الشريك الموجب للتوحيد المطلق في كتاب عيون أخبار الرِّضا عليه السلام «فقال له: الإقرار بأنّه لا إله غيره» (ولا شبه له) أي لا يشبهه شيء من الأشياء في صفاته الذّاتيه والعقليّة والسلبيّة ولا يشبه هو شيئاً منها في صفات الخلق ولواحق الإمكان ولم يعرفه من شبهّه بخلقه بل أشرك معه إلهاً آخر (ولا نظير) له أي لا يماثله شيء في ذاته المنزَّهة عن دنس الإمكان ولواحق الافتقار، ويمكن أن يراد بالأوَّل نفي المشابهة في الصفات الذَّاتية وبالثاني نفي المماثلة في الصفات الفعليّة، وبالجملة لكلٍّ من الخالق والمخلوق ذات وصفات تخصُّ به ولا يتحقق في الآخر لتنزُّه الغنيِّ المطلق عن لحوق نقص الإمكان به وتطرُّق معنى الافتقار إليه (وأنّه قديم) إذ لو كان حادثاً لكان مفتقراً إلى موجود فلا يكون واجباً بالذّات، ولا يكون مبدءاً لجميع الموجودات ولا ينتهي إليه سلسلة الممكنات وإذا أقرَّ بأنّه قديم فقد أقرَّ بأنّه لا شيء قبله وهو ظاهر ولا شيء معه إذ لو كان معه شيء في الأزل لم يجز أن يكون خالقاً له لإنّه لم يزل معه فكيف يكون خالقاً له، وإلى ذلك أشار مولانا الرِّضا عليه السلام بقوله «اعلم علّمك الله الخير إنَّ الله تعالى قديم والقديم صفة دلّت العاقل على أنّه لا شيء قبله ولا شيء معه في ديموميته».

(مثبت) أي معلوم وجوده بالأدلة العقليّة والنقليّة وبالمشاهدة الحضوريّة أو غيره متغيّر من حال إلى حال إذ التغيّر أمر يلحق الزّمان بالذّات والزّمانيّات بتوسّطه وهو سبحانه ليس بزمان ولازماني فلا محالة لا يلحق ذاته المقدَّسة وماله من صفات الكمال ونعوت الجلال تغيّر أصلاً، فلا يجوز أن يقال مثلاً: كونه عالماً قبل كونه قادر أو كونه حيّاً قبل كونه عالماً وكونه قويّاً بعد كونه ضعيفاً وكونه أوّلاً قبل كونه آخراً (موجود غير فقيد) أي موجود لذاته بمعنى أنّه غير مفتقر في وجوده إلى غيره غير فاقد لوجوده أزلاً وأبداً أو غير فاقد لذاته ولغيره من الموجودات بمعنى أنّه عالم بذاته غير غافل عنها وبذوات الأشياء وصفاتها وخواصّها قبل إيجادها وبعده فسبحان الّذي يعلم خائنة الأعين وما تخفى الصدور.

(وأنّه ليس كمثله شيء) لإنّ عالم القدس أجلُّ من أن يدخل فيه صفات الخلق ولواحق الإمكان

- أخبار أصول الدين كما قلنا سابقاً. (ش)

وعالم الامكان لا يصلح ان يتّصف بصفات الواجب وخواصّ الملك الدّيان [١].

*** الأصل:**

٢ ـ عليُّ بن محمّد، عن سهل بن زياد، عن طاهر بن حاتم ـ في حال استقامته ـ أنّه كتب إلى الرّجل: ما الّذي لا يجتزئ في معرفة الخالق بدونه ؟ فكتب إليه: **لم يزل عالماً وسامعاً وبصيراً، وهو الفعّال لما يريد.** وسئل أبو جعفر عليه السلام عن الّذي لا يجتزئ بدون ذلك من معرفة الخالق فقال: **ليس كمثله شيء ولا يشبهه شيء لم يزل عالماً سميعاً بصيراً**[٢].

*** الشرح:**

(عليُّ بن محمّد، عن سهل بن زياد، عن طاهر بن حاتم في حال استقامته) طاهر بن حاتم بن ماهويه بفتح الهاء والواو غال كذاب كأخيه فارس بن حاتم، وطاهر بن أصحاب أبي عبدالله عليه السلام وأبي الحسن موسى عليه السلام، وأخوه فارس من أصحاب الرّضا عليه السلام قيل: هما كانا مستقيمين ثمَّ تغيّرا وتفسّدا وأظهر القول بالغلو، وقال ابن الغضائري: طاهر بن حاتم بن ماهويه القزويني أخو فارس كان فاسد المذهب ضعيفاً وكانت له حالة استقامة كما كانت لأخيه ولكنّها لا تثمر.

وفيه أنّه إن أراد أنّها لا تثمر في قبول ما رواه بعد التغيّر فهو كذلك وإن أراد أنّها لا تثمر مطلقاً فهو ممنوع لأنّها تثمر في قبول ما رواه قبل التغيّر كما في هذا الحديث.

(أنّه كتب إلى الرّجل) هو الكاظم أو الصادق عليه السلام (ما الّذي لا يجتزء في معرفة الخالق بدونه) أي بأقل منه (فكتب إليه لم يزل عالماً) بذاته وبالأشياء قبل إيجادها ولا يعزب عنه شيء منها كلّيها وجزئيها وحقائقها ولوازمها وعوارضها وجوانبها وحدودها الّتي تنتهي إليها.

روى الصدوق في كتاب عيون أخبار الرّضا عليه السلام بسنده عن الحسين بن يشار بالياء المنقطة تحتها نقطتين والشين المعجمة المثلّثة المشدّدة[٣] عن أبي الحسن علي بن موسى الرّضا عليهما السلام قال: سألته أيعلم الله الشيء الّذي لم يكن أن لو كان كيف كان يكون فقال إنَّ الله هو العالم بالأشياء قبل كون الأشياء، قال عزَّ وجلَّ: ﴿**إنّا كنّا نستنسخ ما كنتم تعملون**﴾[٤] وقال لأهل النّار ﴿**ولو ردُّوا لعادوا لما نهوا عنه**﴾[٥] فقد علم عزَّ وجلَّ أنّه لو ردَّهم لعادوا لما نهوا عنه.

وقال للملائكة لمّا قالت: أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدِّماء ونحن نسبّح بحمدك

---

١ ـ الكافي: ١ / ٨٦.
٢ ـ الكافي: ١ / ٨٦.
٣ ـ كذا في أكثر النسخ ولم أجد ضبطه مع الشين المعجمة بالياء المنقطة تحتها نقطتين إنما الموجود في كتب الرجال «الحسين بن بشار» بالباء الموحدة والشين المعجمة أو بالياء المثناة من تحت مع السين المهملة، وجعل الأخير في بعض المصادر نسخة.
٤ ـ سورة الجاثية: ٢٩.
٥ ـ سورة الأنعام: ٢٨.

ونقدِّس لك قال: إني أعلم ما لا تعلمون.

فلم يزل الله عزّ؟ وجلَّ علمه سابقاً للأشياء قديماً قبل أن يخلقها، وفيه ردٌّ على من زعم أنّه ليس عالماً بذاته لوجوب المغايرة بين العالم والمعلوم ولم يعلم أنَّ التغاير الاعتباري كاف كعلمنا بأنفسنا فهو عالم ومعلوم وعلم وعلى من زعم أنّه ليس بعالم بغيره لأنَّ علم أحد بغيره عبارة عن صورة مساوية له مرتسمة في العالم ولم يعلم أنَّ علم أحد بغيره قد يكون حضوريّاً[١] بمعنى حضور ذلك الغير بنفسه لا بمثاله وصورته عند العالم وعدم غفلة العالم عنه وأنَّ العلم الحضوري أقوى من العلم الحصولي ضرورة أنَّ انكشاف الشيء على أحد لأجل حضوره بنفسه أقوى من انكشافه عليه لأجل حصول مثاله وصورته فيه.

وعلى من زعم أنّه ليس عالماً بالجزئيّات[٢] لأنّ الجزئيّات متغيّرة فعلمه بها يوجب التغيّر في ذاته، ولم يعلم أنَّ التغيّر أمر اعتباريّ يقع في الإضافة لا في ذاته ولا في صفاته ولا أنَّ علمه

---

١ - قوله «قد يكون حضورياً» حقق ذلك الحكيم الطوسي ﷺ في شرح الإشارات واستحسنه العلامة في شرح التجريد واختاره المتأخرون وأصله من الشيخ شهاب الدين وبيانه أن المعلوم يجب أن يكون متعلق الوجود بالعالم وتعلق المعلول بالعلة أقوى من تعلق الصور الذهنية بالنفوس فإذا كان هذا التعلق يوجب العلم كيف لا يوجب ذلك ولكن فيما ذكروه شيء وهو أنه لا يكفي حصر علم الواجب فيما ذكر، إذ يلزم منه عدم علمه بالأشياء قبل وجودها وهذا أفحش من العلم الحصولي الارتسامي ولا يندفع المحذور إلّا بما حققه أستاذ الحكماء المتألهين صدر الدين الشيرازي في الأسفار وغيره من العلم الإجمالي في الكشف التفصيلي فهو تعالى يعلم بعلمه بذاته بجميع الأشياء مفصلاً ولا يلزم من ذلك تكثر في ذاته وليس ههنا موضع بيان. (ش)

٢ - قوله «ليس عالماً بالجزئيات» هذا أحد الأمور الثلاثة من معتقدات الفلاسفة التي عدها الغزالي مخالفة لدين الإسلام؛ الأول قولهم بقدم العالم، والثاني عدم علم الواجب بالجزئيات، والثالث إنكارهم المعاد الجسماني.

وأقول بناء على ما حققه الحكيم الطوسي ﷺ من العلم الحضوري ارتفع الإشكال وانتفى المخالفة، وأعلم أن مبنى توهم جماعة منهم عدم علمه تعالى بالجزئيات أن العلم بالجزئي إنما يحصل بالحس، والحس بتأثر الجوارح عن الموجودات الجسمانية وليس لله تعالى جوارح تتأثر والجواب أن ذلك في العلم الحصولي لا الحضوري.

وقال المتكلمون أن أبصاره بمعنى العلم بالمبصرات وسمعه علمه بالمسموعات وقالوا إن له علماً بالمذوقات والمشمومات والملموسات أيضاً لكن لا يطلق عليه الذائق والشام واللامس تعبداً شرعياً أو لغوياً وبالجملة له تعالى علم بالحلاوة ولا يذوق الحلاوة كما يعرف اللذة والألم ولا يتألم نظير من يعرف وجع الضرس ولكن لا يجد الألم فعلاً لأنه لا يوجع ضرسه وهذا الذي قاله المتكلمون عين ما قاله جماعة من الفلاسفة، إلّا أن الفلاسفة قالوا لا علم له بالجزئيات إلّا بوجه كلي وقال المتكلمون له علم بالجزئيات لا بأن يحس أي بوجه جزئي وكلاهما واحد في المعنى، ويشمئز طباع السذج من التعبير الأول من دون الثاني وبناء على العلم الحضوري يسقط بالبحث. (ش)

بالكليّات والجزئيّات لعدم كونه زمانيّاً مستمرٌّ على نحو واحد أزلاً وأبداً من غير تغيّر وتبدُّل أصلاً.

(وسامعاً بصيراً) بالمسموعات الجليّة والخفيّة والمبصرات الضعيفة والقويّة وإن لم يكن شيء منها موجوداً في الأزل لقيام البراهين العقليّة والنقليّة على[1] حدوث العالم فهو لذاته يسمع ويرى حتّى لا يعزب عنه ما تحت الثرى «وإن تجهر بالقول فإنّه يعلم الجهر وأخفى» لا للآلات كما يسمع ويبصر لأجلها الإنسان وسائر الحيوانات لاستحالة اتّصافه بالجسميّة ولواحقها، وفيه ردٌّ على من زعم أنّه لا يسمع ولا يبصر لأنَّ السمع والبصر عبارة عن تأثّر الحاسّة والآلة أو أمر مشروط به وليس له حاسّة ولم يعلم أنَّ ذلك قياس للغايب على الشاهد مع الفارق بينهما لأنَّ ذاته تعالى مغايرة لذواتنا وصفاته مخالفة لصفاتنا فجاز أن لا يكون سمعه وبصره نفس التأثّر عن الحاسة ولا أمراً مشروطاً به ولإنكار هؤلاء الفرق الضالّة المضلّة علمه وسمعه وبصره خصّ عليه السلام هذه الثلاثة بالذِّكر لتثبيت قلوب العباد بها وتسديدها (وهو الفعّال لما يريد) بمجرَّد الإرادة من غير حركة ولا آلة ولا تعب ولا صوت وهو نافذ الإرادة لا يمتنع عن إرادته شيء وفيه ردٌّ على من زعم أنّه واحد لا يصدر عنه إلّا واحد[2].

---

١ - قوله «البراهين العقلية والنقلية» البرهان العقلي المشهور هو دليل الحركة والسكون هو خاص بالأجسام وبيانه أن الجسم لا يخلو من الحوادث وأقلها الحركة والسكون وهما حادثان لأن الحركة كون الجسم في مكان ثان بعد كونه في مكان أول والسكون كونه في مكان بعد كونه في ذلك المكان بعينه، وقالوا إن ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث فالجسم حادث ولم يقيموا دليلاً على كون غير الأجسام حادثاً، والبرهان النقلي آيات وروايات كثيرة تدل على خلق الأرض والسموات وما فيها وغيرها واجماع أهل الملة على الحدوث ولكن لم نر حديثاً أو آية تدل على إثبات الحدوث تعبداً بل على إثبات واجب الوجود وأن الحدوث ملازم له كما أشرنا إليه سابقاً، وقال بعض المتكلمين بعد اعترافهم بأن الحدوث الذاتي كاف في المعلولية وفي ثبوت الواجب تعالى: أن الفاعل المختار يجب أن يكون معلوله حادثاً زمانياً وإلّا لزم كونه تعالى فاعلاً مضطراً يصدر عنه العالم بغير اختياره وعلمه كصدور النور عن الشمس ونحن لا نتعقل ذلك إذ يمكن أن يكون الفاعل المختار أراد افاضة الوجود على شيء بعد شيء دائماً باختياره ولا يجب تشبيه فعله تعالى بالشمس والنور، نعم لو كان الشمس عاقلة عالمة مختارة فاعلة الإرادة وكان صدور النور منها باختيارها وكونه دائماً لم يبعد المثل ولكنه المثل الأعلى. (ش)

٢ - قوله «رد على من زعم أنه واحد» قولهم «الواحد لا يصدر عنه إلّا واحد» ليس مما عده الغزالي مخالفاً للشرع وإن عد كثيراً من قواعدهم غير تامة وأدلتهم غير وافية لكن حصر المخالفة في ثلاثة ذكرناها.

والحق أنه يرد بعض الأقوال لا لأنها باطلة بل لأنها تستلزم عرفاً أمراً باطلاً أو لأن عبارته توهين وتهجين كما حكي أن بعض الملوك رأى في المنام سقوط أسنانه فسأل بعض المعبرين فقال: هذا دليل موت الأقارب فساء الملك، ثم عرضه على معبر آخر فقال هذا دليل طول عمر الملك وكونه أكثر من عمر أقاربه، ومثله روى عن بعض الخلفاء سأل صحابياً عن عمره وأنه كان أسن من رسول الله صلى الله عليه وآله أو أصغر قال الصحابي: كان رسول الله

(وسئل أبو جعفر عليه السلام) الظاهر أنّه ليس من تتمّة حديث المكاتبة وأنّ الراوي عنه عليه السلام غير معلوم ويؤيّده أنّ الصدوق رحمه الله روى هذه المكاتبة بعينها ولم يذكر هذه اللّاحقة وقيل: الأظهر أنّه من رواية طاهر بن حاتم في حال استقامته مرفوعة ولا يخفى بعده (عن الّذي لا يجتزء بـدون ذلك) أي بدونه فوضع الظاهر موضع الضمير (من معرفة الخالق) «من» بيان للموصول أو متعلّق بلا يجتزء وعلى التقديرين خبر الموصول محذوف وهو ما هو.

(فقال: ليس كمثله شيء ولا يشبهه شيء) إذ لو كان ذا شبه من خلقه لكان محتاجاً إلى المؤثّر والمدبّر مثله، وأيضاً التشابه هو الاتّفاق في الكيفيّة ولا كيفيّة له (لم يزل عالماً سميعاً بصيراً) إنّما ترك العاطف هنا للتنبيه على كمال المناسبة بين الأخيرين وبين الأوّل لأنّ السمع والبصر في حقّه تعالى نوعان من علمه المطلق وهما العلم بالمسموعات والعلم بالمبصرات وجيء بالعاطف سابقاً للتنبيه على المغايرة بحسب الاعتبار.

*** الأصل:**

٣ ـ محمّد بن يحيى، عن محمّد بن الحسين، عن الحسن بن عليٍّ بن يوسف بن بقّاح، عن سيف ابن عميرة. عن إبراهيم بن عمر قال: سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: **إنّ أمر الله كلّه عجيب إلّا أنّه قد احتجّ عليكم بما قد عرّفكم من نفسه**[1].

*** الشرح:**

(محمد بن يحيى، عن محمّد بن الحسين، عن الحسن بن عليٍّ بن يوسف بن بقّاح، عن سيف بن عميرة، عن إبراهيم بن عمر قال: سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: إنّ أمر الله كلّه عجيب) حيث أنّه فاعل العجائب والغرائب من ملكوت السموات والأرض والعناصر والمركّبات المعدنيّة والنباتيّة والحيوانيّة وغير ذلك على النظام المشتمل على العجب العجيب الّذي يحير أبصار بصائر الخلائق

- صلى الله عليه وآله وسلم أكبر مني ولكني ولدت قبله، والتعبيران واحد من جهة المعنى لكن أحدهما حسن والآخر قبيح، إذا عرفت هذا فاعلم أن كون بعض مخلوقاته تعالى أشرف وأفضل من سائرها وكون الأشرف أول صادر عنه وكون سائر الأشياء مخلوقاً بعده وكون فاعليته تعالى لبعض الأمور بواسطة ملك أو سبب معد جسماني كالشفاء بالدواء، وتحريك السحاب بالرياح، وعذاب الكفار بأيدي المؤمنين وعدم صدور بعض الأمور عنه تعالى أصلاً لقبحه ومفسدته كالظلم والكذب ليس شيء من ذلك مبائناً لقواعد الإسلام ومفاد قولهم «الواحد لا يصدر عنه إلّا واحد» ليس إلّا ما ذكرنا ومع ذلك إنه عبارة يشمئز منها الطبع ولو قيل إنه خلق أشرف الموجودات أولاً وخلق غيره بعده لم يشمئز كما ورد خلق الله الأشياء بالمشيئة والمشيئة بنفسها وفي نهج البلاغة «نحن صنائع الله والناس بعد صنائع لنا» وهذا من جهة المعنى نظير قولهم الواحد لا يصدر عنه إلّا واحد ولكن أداة النفي تهيج السذج. (ش)

١ ـ الكافي: ١ / ٨٦.

ويضطرُّهم إلى الإقرار بوجوده وقدرته وعلمه والاذعان لإرادته وأمره وحكمته وإليه أشار أمير المؤمنين عليه السلام بقوله: «عجبت لمن شكَّ في الله وهو يرى خلق الله[١]» (إلا أنه) إلّا بفتح الهمزة وتخفيف اللّام حرف تنبيه، وجعلها بكسر الهمزة وتشديد اللّام من أداة الاستثناء بمعنى لكن للاستدراك ودفع توهّم أنَّ من لم يحصل له المعرفة لا حجّة عليه بعيد جدّاً.

(قد احتجَّ عليكم بما عرَّفكم من نفسه) يشير إليه قول الصادق عليه السلام أيضاً ليس لله على خلقه أن يعرفوا وللخلق على الله أن يعرِّفهم ولله على الخلق إذا عرَّفهم أن يقبلوا[٢] توضيح ذلك أنَّ الله عرَّفهم وجوده وعلمه وقدرته وحكمته أوّلاً بما يدلّ على ذلك بالضرورة فإنَّ من تأمّل خلق السموات والأرض وما بينهما سيّما في بدء خلقه في ظلمات الأرحام ومتضاعفات الأستار واستقراره في قرار مكين إلى قدر معلوم وأجل معين وانقلابه في بطن اُمّه من حال إلى حال وهو لا يعلم دعاءً ولا يسمع نداءً وخروجه من ذلك المضيق إلى منزل لم يشهده ومقام لم يعرفه، واجترار غذائه من الثدي عند الحاجة يعلم أنَّ له إلهاً صانعاً قادراً حكيماً عليماً وهذا العلم ضروري وإن احتاج إلى تنبيه كما ورد في مواضع من القرآن العزيز.

ثم عرفهم ما وراء ذلك من صفات الكمال وعينيَّتها ونعوت الجلال الّتي لا يطّلع عليها العقول بالاستقلال إلّا بالإشراقات القلبيّة وإرسال الرُّسل وإنزال الكتب ونصب الإمام ليحيى من حيى عن بيّنة ويهلك من هلك عن بيّنة ولئلّا يكون للناس على الله حجّة فوجب عليهم أن يعرفوه كما عرَّفهم وأن يصفوه بما وصف به نفسه، ومن وصفه بغير ذلك فقد أشرك به وألحد في أمره وتعدَّى في حقّه.

١ - النهج قسم الحكم والمواعظ تحت رقم ١٢٦.

٢ - سيأتي في باب حجج الله على خلقه من كتاب التوحيد.

باب المعبود

*** الأصل:**

١ ـ عليٌّ بن إبراهيم، عن محمّد بن عيسى بن عُبيد، عن الحسن بن محبوب، عن ابن رئاب وعن غير واحد، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: **من عبد الله بالتوهّم فقد كفر، ومن عبد الاسم دون المعنى فقد كفر، ومن عبد الاسم والمعنى فقد أشرك، ومن عبد المعنى بإيقاع الأسماء عليه بصفاته الّتي وصف بها نفسه فعقد عليه قلبه ونطق به لسانه في سرائره وعلانيته فأُولئك أصحاب أمير المؤمنين** عليه السلام **حقّاً** وفي حديث آخر: **أولئك هم المؤمنون حقّاً**[1].

*** الشرح:**

(عليٌّ بن إبراهيم، عن محمّد بن عيسى بن عبيد عن الحسن بن محبوب، عن ابن رئاب، وعن غير واحد، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: من عبد الله بالتوهّم) أي بتوهّم أنَّ له حدّاً أو كيفيّة أو صورة أو مقداراً أو أيناً أو وضعاً إلى غير ذلك من المعاني الوهميّة والصور الخيالية والمفهومات العقليّة (فقد كفر) لأنّه اتَّخذ معبوداً باطلاً، إذ المعبود الحقّ لا ينال له الأوهام ولا يدركه الأفهام ولا يعرضه لواحق المحسوسات ولا يلحقه عوارض الممكنات ولا يشبهه شيء من المخلوقات، فمن تصوَّره أو توهمّه أو تخيّله بنحو من هذه الأنحاء وعبده فقد كفر.

(ومن عبد الاسم) المركّب من الحروف[2] مثل الله والرَّحمن والرَّحيم والقادر وغيرها (دون

---

١ ـ الكافي: ١ / ٨٧.

٢ ـ «من عبد الاسم المركب من الحروف» عبادة الاسم المركب من الحروف بعيد من العقلاء إذ لم نر أحداً عبد الاسم أو نقل عبادته من أحد إلّا أن بعض جهلة عصرنا يعدون كل تشريف وتعظيم عبادة ويرون زيارة قبور الأولياء شركاً، والتختم بخاتم عليه نقش اسم الله أو أحد الأنبياء والأولياء كفراً أو يقولون من استشفى أو تبرك باسم من أسماء الله تعالى فهو عابد غير الله تعالى وينكرون تأثير الأدعية والأسماء على ما ورد في الأحاديث والروايات والحق أن التبرك والتوسل شيء والعبادة شيء آخر وعلى هذا فالمراد من الاسم المعبود هو المفهوم المتبادر من الأسماء لا نفس الحروف، وسيأتي في باب حدوث الأسماء رواية محمد بن سنان قال: «سألته عن الاسم ما هو قال صفة لموصوف» فمعنى قوله عليه السلام من عبد الاسم من عبد المفهوم وهذا أحد الاحتمالين الذين ذكرهما المجلسي عليه الرحمة وفي مقابلة من عبد المصداق وهو المعنى في كلام الإمام عليه السلام والحاصل أن عبادة المفهوم كفر وعبادة المفهوم والمصداق معاً شرك وعبادة المصداق باشارة

المعنى) المراد منه وهو الذّات المقدّسة المنزّهة عن التركيب والحدوث (فقد كفر) لأنّ المعبود الحقّ هو المعنى والاسم غيره فمن عبد الاسم فقد عبد غيره ومن عبد غيره فهو كافر.

(ومن عبد الاسم والمعنى) أي المجموع من حيث هو أو كلّ واحد منهما والأخير أنسب بقوله (فقد أشرك) حيث جعل الاسم مشاركاً للمعنى في استحقاق العبادة فقد اتّخذ إلهين اثنين بل آلهة لتعدّد الأسماء وتكثّرها.

(ومن عبد المعنى بإيقاع الأسماء عليه) أي من عبد المعنى وحده وذكر اسماً من اسمائه باعتبار أنّه دالٌّ عليه على ما جرت عليه العادة من انتقال الذّهن من اللّفظ إلى المعنى لاباعتبار تعلّق العبادة به (بصفاته) متعلّق بعبد أو حال عن فاعله أو عن مفعوله أو حال عن الأسماء يعني من عبد المعنى حال كون ذلك العابد آخذاً بصفاته أو حال كون المعنى مأخوذاً بصفاته أو حال كون الأسماء متلبّسة بصفاته (التي وصف بها نفسه) في القرآن وبيّنها لرسوله وعلّمها الرّسول أوصياءه وعلّمه الأوصياء سائر الخلائق كما تعرف من أحاديثهم (فعقد عليه قلبه) أي فعقد على المعنى المأخوذ مع صفاته على الوجه اللّائق به قلبه عقداً جازماً (ونطق به لسانه) بسبب ذكر أسمائه (في سرائره وعلانيته) السرُّ متعلّق بالعقد والعلانية بالنطق، وتعلّق المجموع بالمجموع أو كلٌّ واحد بكلٍّ واحد بعيد، وفيه إشارة إلى اعتبار خشوع القلب والجوارح في العبادة.

(فأولئك أصحاب أمير المؤمنين عليه السلام حقّاً، وفي حديث آخر: أولئك هم المؤمنون حقّاً) حقّاً مفعول مطلق حذف ناصبه وجوباً كما في زيد قائم حقّاً أي حقّ حقّاً يعني ثبت.

وفي قوله «بصفاته الّتي وصف بها نفسه» إشعار بأنّ صفاته توقيفيّة وأنّ الحقيقة الإلهيّة غير معلومة لنا وإنّا أنّما نعلمها من جهة صفاتها وآثارها الظاهرة في عالم الإمكان وأنّها مختلفة فإنّ أثر العلم والحكمة شيء وأثر الصنع والقدرة شيء آخر وهكذا في سائر الصفات، ثمّ لمّا كان هذا العالم عالم الكثرة والتفرقة الّذي يقف فيه الأوهام على حدٍّ لا يليق بجناب الحقّ لأنّ عالم الوجوب الذّاتي عالم وحدة لاكثرة فيه أصلاً ولا سبيل فيه لاحكام الوهم.

وكانت هذه الصفات الّتي اختلفت آثارها ومفهوماتها غير مفيدة لمعرفته تعالى على أي وجه أخذناه، وأيّ طريق تصوّرناه بل قد تصير حجاباً بيننا وبينه تعالى فلذلك ترى كثيراً من الناس بقوا متحيّرين من وراء ذلك الحجاب فبعضهم شبّهوه بالجسم وبعضهم شبهوه بالصورة وبعضهم

-المفهوم ايمان حق فمن عرف الله تعالى بصفة القدرة فقط وعبده باسم القادر فقط فقد عبد صفة واحدة بشرط لا عن غيرها والواجد لصفة القدرة الفاقد لغيرها من الصفات ليس هو الله تعالى نظير من أضاف أخاه وأحسن إليه ولا يعرف أنه أخاه لا يصدق عليه صلة الرحم.(ش)

اعتقدوا أنَّ صفاته أمور موجودة في الخارج زائدة على ذاته عارضة لها إلى غير ذلك من المذاهب الباطلة وجب على العبد السّالك إلى الله الطالب لمعرفته من جهة صفاته على ما ينبغي له أن يرفع ذلك الحجاب بقوّة الإشراقات القلبيّة[1] الحاصلة من أجل متابعة النواميس الإلهيّة والقوانين الشرعيّة الّتي بيّنها رسول الله ﷺ لوصيّة أمير المؤمنين عليه السلام وبيّنها أمير المؤمنين عليه السلام للأمّة وهداهم إليها فمن عرف صفاته بتعليمه عليه السلام وجرّدها عن شوائب الأوهام ومفتريات الأفهام فهو من أصحابه عليه السلام ومن عرفها برأيه وأخذها بوهمه فهو ضالٌّ مضلٌّ شبّه ربّه بالخلق وظالم لنفسه ولمن تبعه ومن أظلم ممن افترى على الله كذباً فمن افترى على الله الكذب من بعد ذلك فأولئك هم الظالمون، ثمَّ هذا طريق المتوسّطين[2] في معرفته تعالى وأمّا الكاملون بالنفوس القدسيّة كالأنبياء والأوصياء عليهم السلام فهم يعرفونه بذاته ويشاهدونه بأبصار القلوب الصافية، ثمَّ يعرفون آثاره وأفعاله كما يرشد إليه قول أمير المؤمنين عليه السلام «ما رأيت شيئاً إلّا ورأيت الله قبله».

* **الأصل:**

٢ ـ عليُّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن النضر بن سويد، عن هشام بن الحكم أنّه سأل أبا عبدالله عليه السلام عن أسماء الله واشتقاقها، الله ممّا هو مشتقّ ؟ قال: فقال لي: **يا هشام الله مشتقّ من إله والإله يقتضي مألوهاً والاسم غير المسمّى، فمن عبد الاسم دون المعنى فقد كفر ولم يعبد شيئاً ومن عبدالله الاسم والمعنى فقد كفر وعبد اثنين ومن عبد المعنى دون الاسم فذاك التوحيد أفهمت يا هشام،**

---

١ ـ قوله «إن يرفع ذلك الحجاب بقوة الإشراقات» أجاد البيان غايته في شرح الحديث ولم يبق لأحد كلاماً إلّا توضيحاً وتمثيلاً والحاصل إن الإنسان لكونه في عالم الفرق والكثرة يرى كل شيء متميزاً عن الآخر مبايناً عنه وعلى اصطلاح المنطقيين يلاحظ كل مفهوم بشرط لا عن الآخر وأسامي الله تعالى ومفاهيم صفاته كالعلم والقدرة والحياة وغيرها متميز والمصداق واحد وكذلك معرفة الأئمة عليهم السلام فمن الناس من كان يعرفهم بأنهم من أولاد النبي ﷺ ويكرمهم كما نكرم الذرية الطيبة ومنهم من كان يعرفهم بأنهم علماء محدثون ويجعلونهم في رتبة الشافعي وربيعة الرأي ومنهم من يقول بعصمتهم وطهارتهم ووصول أحكام الله إليهم من الرسول ﷺ بالإسناد واستحقاقهم الخلافة لأنهم أقرب إلى رسول الله ﷺ كبعض الزيدية ومنهم من يعتقد فيهم الولاية والإلهام والرابطة مع الله تعالى وكونهم مؤيدين بروح القدس وعدم انحصار علومهم في النقل والرواية، وإمامتهم بالنص والتعيين من الله تعالى ومنهم من يجاوز ذلك حتى يقول بتصرفهم في الأكوان والإماتة والإحياء وغير ذلك والمعرفة الحقيقية أن يعلم ما هم عليه وكذلك عبادة الله تعالى باعتبار صفة من صفاته ليس عبادة له تعالى ومعرفة بل عبادة تلك الصفة خاصة إلّا أن تقصد المعنى أي المصداق والحقيقة وتجعل الصفة إشارة إليه وليس ذلك سهلاً على أكثر الناس فصح أن يقال هذه الصفات حجب.(ش)

٢ ـ قوله «هذا طريق المتوسطين» أي من عبد المعنى بإيقاع الأسماء عليه بصفاته وأما الكاملون فهم يعرفونه بذاته ثم يعرفون آثاره. (ش)

قال: فقلت زدني قال: **إنّ لله تسعة وتسعين أسماً فلو كان الاسم هو المسمّى لكان كلّ اسم منها إلهاً ولكن الله معنى يدلّ عليه بهذه الأسماء وكلّها غيره، يا هشام الخبز اسم للمأكول والماء اسم المشروب والثوب اسم للملبوس والنّار اسم للمحرق أفهمت يا هشام فهماً تدفع به وتناضل به أعداءنا والمتّخذين[1] مع الله جلّ وعزّ غيره؟** قلت: نعم، قال: **فقال: نفعك الله به وثبّتك يا هشام،** قال هشام: فهوالله ما قهرني أحد في التوحيد حتّى قمت مقامي هذا[2].

*** الشرح:**

(عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن النضر بن سويد، عن هشام بن الحكم أنّه سأل أبا عبدالله عليه السلام عن أسماء الله واشتقاقها) أي سأل عن كلّ واحد منهما أو سأل عن اشتقاقها وذكر أسماء من باب التمهيد على أن يكون هذا الكلام من قبيل سأل عن زيد وحاله أي سأل عن حاله، ولعلّ ذلك السؤال نشأ من العلم بأنّ أسماءه تعالى لا تدلّ على ذاته بذاته بل إنّما تدلّ عليها مع ملاحظة صفاته فلذلك سأل عن اشتقاقها والاشتقاق هو كون أحد اللّفظين مشاركاً للآخر في المعنى والتركيب فيفيد ذلك أنّ الأوّل مأخوذ من الثاني وأنّ الثاني أصله.

(الله ممّا هو مشتق من إله) بكسر الهمزة على فعال بمعنى مفعول فلمّا ادخلت عليه الألف واللّام حذفت الهمزة تحقيقاً لكثرته في الكلام ولو كانتا عوضاً منها لما اجتمعتا مع المعوض منه في قولهم الإله، وإنّما قطعت الهمزة مع كونها زائدة غير أصليّة في النداء مثل يا الله للزومها تفخيماً لهذا الاسم الشريف وقال أبو علي النحوي الألف واللّام عوض منها ولهذا قيل: يا الله بقطع الهمزة لكونها عوضاً عن الهمزة الأصليّة المحذوفة الّتي هي همزة قطع لكونها جزء كلمة، وردّ الأوّل بأنّه لا يجوز أن يكون قطعها لكثرة الاستعمال لأنّ ذلك يوجب أن يقطع الهمزة في غير هذا الاسم ممّا يكثر استعمالهم له فعلمنا أنّ ذلك لمعنى اختصّت به ليس في غيرها ولا شيء أولى بذلك المعنى من أن يكون عوضاً من الحرف المحذوف الّذي هو الألف والفرق بين المشتقّ والمشتقّ منه أنّ المشتقّ وهو الله مختصّ بالمعبود بالحقّ لا يطلق على غيره أصلاً والمشتق منه وهو الإله اسم جنس يقع على كلّ معبود بحقّ أو باطل ثمّ غلب على المعبود بالحقّ ومع الغلبة يستعمل في المطلق أيضاً كما في قولنا لا إله إلّا الله وأمّا الإله فقد اختلفوا في أصله المشتق منه فقال صاحب الكشّاف وإنّه مشتقّ من ألِهَ بفتح الهمزة وكسر اللّام إذا تحيّر لأنّه ينتظمها معنى التحيّر والدّهشة وذلك لأنّ الأوهام تتحيّر في معرفة المعبود وتدهش العقول فيها ولذلك كثر الضلال وفشا الباطل وقلّ النظر الصحيح، وقيل من ألَهَ بفتح الهمزة واللام إلاهةً بمعنى عبد لأنّ الناس يعبدونه وهو

---

١ - في أكثر النسخ [والملحدين]. ٢ - الكافي: ١ / ٨٧.

معبود وإليه ميل الجوهري وقيل: من ألهت إلى فلان أي سكنت إليه لأنَّ القلوب تطمئنُّ بذكره والأرواح تسكن إلى معرفته، أو من أله إذ أفزع من أمر نزل عليه لأنَّ العابد يفزع إليه في النوائب أو من أله الفصيل إذا ولع بأمّه إذ العباد مولعون بالتضرُّع إليه في الشدائد، أو من وله إذا تحيّر وتخبّط عقله وكان أصل إله ولاهاً قلبت الواو همزة لاستثقال الكسرة عليها فقيل إليه، وقيل أصله لاهٌ مصدر لاه يليه لاهاً إذا احتجب وارتفع لأنّه تعالى محجوبٌ عن إدراك الأبصار ومرتفع على كلّ شيء وعمّا لا يليق به.

ويحتمل أن يقرأ أيضاً إله في هذا الحديث بفتح اللام وكسرها فيرجع اشتقاق الله منه[1] إلى المعاني المذكورة بلا واسطة وبالجملة المستفاد من هذا الحديث ان الله أصله إله على فعال أو فعل بفتح العين أو كسرها وأنّه يجري فيه ما يجري في أصله من المعاني المذكورة وأنّه صفة كاصله وإن صار علماً لذاته المقدَّسة كالنجم للثريّا وبذلك يظهر بطلان قول من قال: إنّ الله غير مشتقّ من شيء وأنّه علم في الأصل لذاته المخصومة لأنّه يوصف ولا يوصف به ولأنّه لا بدّ له من اسم يجري عليه صفاته ولا يصلح لذلك ما يطلق عليه من الأسماء سوى الله ولأنّه لو كان وصفاً لم يكن لا إله إلّا الله توحيداً مثل لا إله إلّا الرَّحمن فإنّه لا يمنع الشركة بحسب أصل الوضع الوصفي، قال القاضي: والأظهر أنّه وصف في أصله لكنّه لما غلب عليه بحيث لا يستعمل في غيره وصار كالعلم مثل الثريّا أجري مجراه في إجراء الأوصاف عليه وامتناع الوصف به وعدم تطرُّق احتمال الشركة إليه لأنَّ ذاته من حيث هو بلا اعتبار أمر آخر حقيقي أو غيره غير معقول فلا يمكن أن يدلَّ عليه بلفظ ولأنّه لو دلَّ على مجرّد ذاته المخصوصة لما أفاد ظاهر قوله تعالى «وهو الله في السموات وفي الأرض»

---

١ ـ قوله «فيرجع اشتقاق الله منه اه» في كليات أبي البقاء اختلف في لفظة الجلالة على عشرين قولاً أصحها أنه علم غير مشتق على ما هو اختيار المحققين لاستلزم الاشتقاق أن يكون الذات بلا موصوف لأن سائر الأسامي الحقيقية صفات وهذا إذا كان مشتقاً يلزم أن يكون صفة وليس مفهومه المعبود بالحق كالإله ليكون كلياً بل هو اسم للذات المخصوص المعبود بالحق الدال على كونه موجوداً وعلى كيفيات ذلك الوجود أعني كونه أزلياً أبدياً واجب الوجود لذاته ـ إلى أن قال ـ وانما الكلام في أنه من الأعلام الخاصة أو الغالبة واتفقوا على أن لفظ الله مختص بالله واصل اسم الله الذي هو الله إله ثم دخلت عليه الألف واللام إلى آخر ما قال وهذا الذي اختاره ونقله عن المحققين هو الصحيح ولا ينافيه الحديث كما زعمه الشارح حتى ضعفه صوناً لكلام الإمام عليه السلام وذلك لأن الاشتقاق في عرف المتأخرين غيره في اصطلاح الإمام عليه السلام والإمام عليه السلام أثبت الاشتقاق بمعنىً والمتأخرون نفوا الاشتقاق بمعنىً آخر والاشتقاق في كلامه أقرب إلى لغة العرب الفصحى ومقصوده الأخذ بالمناسبة كما قالوا إن الروح مشتق من الريح وليس الروح مشتقاً في اصطلاح الصرفيين بل هو مناسب في المعنى واللفظ مع الريح فكانه مأخوذ منه أي مشتق بهذا المعنى وفي رواية علاء بن عبدالرحمن «إن اسم فاطمة مشتق من فاطر السموات».(ش)

معنى صحيحاً ولأنَّ الاشتقاق هو كون أحد اللّفظين مشاركاً للآخر في المعنى والتركيب وهو حاصل بينه وبين الاصول المذكورة.

(والإله يقتضي مألوهاً) أي حائراً متحيّراً مهوشاً في أمره أو عابداً متعبّداً له أو ساكناً إليه مطمئناً بذكره أو فارغاً إليه مولعاً بطاعته متضرِّعاً له أو متحيّراً متخبّطاً متفكّراً في شأنه وعلو قدره أو محتجباً عن إدراكه، فالله لكونه مشتقاً من الإله يقتضي مألوهاً بهذه المعاني أيضاً والغرض من هذا الكلام هو التنبيه على اعتبار ما يقتضيه المشتقّ منه في المشتق أيضاً، ويحتمل أن يراد بالمألوه المألوه فيه بتقدير في وهو المعبود وهذا أنسب بقوله (والاسم غير المسمّى) فالله يعني المركّب من ألف ولام وهاء غير معناه المقصود منه، وقد اختلفوا في أنَّ الاسم غير المسمّى أو عينه والأوَّل هو الحقُّ وهو مذهب المعتزلة والثاني هو الباطل وهو مذهب الأشاعرة قال الرّاغب من قال بالأوّل نظر إلى قولهم سمّيته زيداً وزيداً اسم حسن، ومن قال بالثاني نظر إلى قولهم رأيت زيداً وزيد رجل صالح فإنَّ مرادهم هو المسمّى أقول: فيه نظر لأنَّ مرادهم في هذا اللّفظ[1] مسمّاه باعتبار أنَّ الحكم

---

١ - «قوله فيه نظر لأن مرادهم من هذا اللفظ» نظر الشارح غير وارد على الرغب بل هو إبطال لزعم الأشاعرة واستنادهم، فكم للأشاعرة من أقوال غير معقولة تمسكوا بها بتعصب شديد مثل أن الله تعالى ليس بجسم ومع ذلك يرى بالبصر، وقولهم بالجبر وأنه تعالى يجري الأفعال على أيدي العباد ويعاقبهم عليه، ومثل قولهم بنفي الحسن والقبح العقليين، ومثل قولهم بنفي الأسباب وجواز الترجيح من غير مرجح.

ومن قولهم بالكلام النفسي وبقدم القرآن، وبالكسب وهذا أيضاً أعني قولهم بأن الاسم عين المسمىٰ مثل تلك الخزعبلات ليس لها معنى البتة وليس مستندهم في عقائدهم عقل ولا نقل صحيح بل عواطف العامة واستعدادهم لقبول الإغراق والمبالغات في تعظيم ما ينسب إلى خالف المعقول والمنقول مثلاً رأوا نسبة كل شيء إلى الله تعالى حتى أفعال العباد تعظيماً له تعال واستبشعوا أن يقال أن العباد يفعلون أفعالهم بغير إرادة الله، ورأوا قدم القرآن تعظيماً للقرآن، وحدوثه توهيناً له ونظير ذلك قد يتفق في الغلاة والمفوضة من المنتحلين إلى الشيعة فيرون أن الأئمة شركاء في الإلوهية وأن الله تعالى حل فيهم أو فوض أمر الرزق والخلق إليهم ولا يلتفتون إلى الدليل العقلي والنقلي على بطلانه والأشاعرة رأوا تعظيم الناس لأسماء الله الحسنى والتبرك بها فدعاهم إلى القول بأن الاسم عين المسمىٰ كما دعاهم مثله إلى القول بقدم القرآن وإن اعترض عليهم أحد بالعقل طعنوا في العقل، وقبل العامة عنهم لكون العواطف فيهم مقدمة على العقل واعلم أن المعتزلة كانوا أقدم من الشيخ الأشعري وكان الأشعري معاصراً للكليني - عليه الرحمة - واصل الاعتزال من واصل بن عطاء تلميذ الحسن البصري في المائة الاولى وأوائل الثانية ووفات واصل سنة ١٣١ والمعتزلة أصحاب نظر وفكر وفي مقابلهم أصحاب الحديث يسمون أنفسهم أهل السنة وكانوا يرون النظر في الدين بدعة مهلكة ولما ظهر شيخ الأشاعرة وتتبع أميال أصحاب الحديث وعواطف العامة وأجال النظر في غرضهم وميز بين ما يستحسنه العوام ويكون أقرب إلى ميولهم ورغباتهم وبين ما يستبشعونه ويتنفرون منه فركب مذهباً في أصول الدين ووضع قواعد ولم يلتفت كثيراً إلى العقل فيها مثلاً نفي التجسم صريحاً في الله

مترتّب عليه لا أنّ اللّفظ نفس مسمّاه فلا دلالة فيه على العينيّة، وقال الشيخ ﴿﴾ في الكشكول: إعلم أنّ أصحاب القلوب على أنّ الاسم هو الذّات مع صفة معيّنة وتجلي خاصّ، وهذا الاسم هو الّذي وقع فيه التشاجر أنّه هل هو عين المسمّى أو غيره وليس التشاجر في مجرّد اللّفظ كما ظنّه المتكلّمون[1] فسوّدوا قراطيسهم وأفعموا كراريسهم بما لا يجدي بطائل ولا يفوق العالم به على الجاهل.

زهر بازيچه رمزى ميتوان خواند زهر افسانه فيضى ميتوان يافت

وفيه أيضاً نظر لأنّه إن أراد بالذّات المأخوذة مع صفة معيّنة ذات المعنى فهي المراد بالمسمّى وكونها عين الاسم أوّل النزاع على أنّه لا معنى للتشاجر المذكور بعد تسليمه[2] وإن أراد بها ذات اللّفظ الحاصلة من الحروف ودلالتها على صفة مخصوصة فهذا عين ما ذكره المتكلّمون فليتأمّل.

- تعالى ومع ذلك صرح بأنه تعالى على عرشه وأن له يدين وعينين ووجهاً وأنه تعالىٰ يرى بالأبصار يوم القيامة كما يرى القمر ليلة البدر يراه المؤمنون ولا يراه الكافرون لأنهم عن الله محجوبون، ويصدقون بأن الله تعالى ينزل إلى السماء الدنيا فيقول: «هل من مستغفر» وكل ذلك يثبت التجسيم واستوجه المتأخرون كلامه بأن المصلحة التي اقتضت أن يعبر في القرآن والأحاديث بألفاظ كالوجه واليد كونه تعالى على العرش هي مصلحة باقية مستمرة أبد الدهر فيجب الاعتراف بهذه الألفاظ وعدم تأويلها حفظاً لتلك المصلحة كما يقال في عدم جواز تأويل سائر ما ورد في الشريعة من المعراج وعذاب القبر وأمثالهما.(ش)

١ ـ قوله «كما ظنه المتكلمون» ظاهر كلام الشيخ أن التشاجر كان أولاً بين العرفاء ثم أخذه المتكلمون من غير تحقيق وحملوه على غير وجهه ويحتمل أن يكون الأمر بالعكس بأن يكون الاختلاف أولاً بين أصحاب الحديث والظاهريين من العامة وبين المعتزلة ثم أخذ منهم العرفاء وتكلموا فيه بمعنى أعلى وأشمخ على اصطلاحهم وصرفوا البحث عن الاسم اللفظي إلى الاسم في اصطلاحهم. قال القيصري الذات مع صفة معينة وتجل من تجلياته تسمى بالاسم فإن الرحمن ذات لها الرحمة. والقهار ذات لها القهر، وهذه الأسماء الملفوظة هي أسماء الأسماء وقد مر حديث محمد بن سنان موافقاً لاصطلاح العرفاء، وهو أن الاسم صفة لموصوف فمرجع تشاجر أصحاب القلوب إلى أن صفات واجب الوجود عين ذاته باعتبار وغيرها باعتبار وافعمه ملاء والكراريس جمع كراسة بمعنى الأجزاء.(ش)

٢ ـ قوله «لا معنى للتشاجر المذكور بعد تسليمه» التشاجر بين العرفاء ليس كالتشاجر بين المتكلمين لأن الذات مع الوصف هي الذات باعتبار وليست هي هي باعتبار ولم يختلف العرفاء في ذلك إلّا في تعبيرهم مع التصديق بصحة التعبير الآخر ومثال ذلك قد سبق فإن من عرف جاره بعنوان أنه زيد بن عمرو ولم يعرفه أنه من العلماء أو أنه من أقربائه ثم عرف ذلك إن قال بعد أني كنت أعرفه صدق وإن قال ماكنت أعرفه صدق أيضاً لأنه عرف ذاته ولم يعرفه بصفة والذات مع الصفة غيرها بغير صفة وأما الأشاعرة فهم أنذل وأنزل من أن يفهموا هذه المعاني بل كلامهم في الاسم الملفوظ ولا يبعد نسبة ذلك إليهم بعد أن رأينا منهم القول بأن الله ليس جسماً ومع ذلك يراه المؤمنون بأبصارهم لا ببصائرهم في الآخرة ولا يراهم الكفار وغير ذلك من مخالفات العقول.(ش)

ثمَّ لهذه المسألة فوائد كثيرة وما يقال من أنَّ النزاع[١] فيها وتحقيق الحقِّ منها لا طائل تحته ليس بشيء، وسيجيء لهذا زيادة تحقيق في باب معاني الأسماء واشتقاقها إن شاء الله تعالى، ولمّا أشار إلى أنَّ الاسم غير المسمّى أشار إلى أقسام العبادة وإثبات واحد من الأقسام وإبطال ما عداه بقوله (فمن عبد الاسم) واتّخذه معبوداً لنفسه (دون المعنى) المقصود من هذا الاسم الّذي هو المعبود بالاستحقاق (فقد كفر) بالله حيث جعل ما ليس بربّ ربّاً معبوداً (ولم يعبد شيئاً) أي ليست عبادته هذه عبادة أو لم يعبد شيئاً موصوفاً بالشيئيّة الحقّة الحقيقيّة المجرِّدة عن شوائب الإمكان ولواحق الحدود وعدم استحقاق الاسم للعبادة المختصّة بالصانع القديم لا ينافي استحقاقه باعتبار أنّه اسمه للثناء والتعظيم.

(ومن عبد الاسم والمعنى) أي مجموعهما من حيث المجموع أو كلّ واحد منهما بالاستقلال (فقد كفر وعبد اثنين) كفر باعتبار أنّه عبد المجموع أو جعل ما ليس بمعبود معبوداً وأشرك باعتبار أنّه عبد كلَّ واحد منهما واعتقد أنَّ المعبود اثنان.

(ومن عبد المعنى دون الاسم) وإن ذكر الاسم فإنّما ذكره لينتقل منه إلى معناه ويدعوه به (فذاك التوحيد) المطلق الّذي اعتبر فيه تجرُّده عن جميع ما سواه حتّى عن اسمه الّذي هو من أخصّ الأشياء.

(أفهمت يا هشام) معنى هذا الكلام، استفهم عن ذلك لما فيه دقّة باعتبار وجوب تجرُّده عن

---

١ - قوله «وما يقال من أن النزاع» يعني كلام الشيخ البهائي ليس بشيء وهذا جرأة عظيمة سبق إليها قلم الشارح من غير عمد وقال الإمام في التفسير الكبير إن هذا البحث يجري مجرى العبث وهو من المتعصبين للأشعري فإذا اعترف هو بكون البحث عبثاً فحق للشيخ عليه الرحمة أن يقول لا طائل تحته ولا معنى لتعصب الشارح لهم ولم يأت بشيء هنا ولا هناك ولم يكن غرض شيخ الأشعريين إلّا مماشاة عواطف العامة كما نرى في زماننا من بعض الناس يلتزمون بكل شيء يخالف العقل من مذهب الأشاعرة إن كان فيها رضى العامة مثلاً إذا قلت كل شيء بإرادة الله كان أدل على إيمانك من أن تقول فعلي باختياري وإرادتي وإذا قلت إن الله قادر على أن يدخل الجسم المادي من الباب المسدود والجدار المرصوص كما هو مذهب الأشاعرة كان أظهر لإيمانك وأسهل قبولاً من أن تقول هذا محال كما هو مذهب أهل الحق وإذا قلت إن ثواب الله تفضل من الله على العباد من غير استحقاق منهم كما هو مذهب الأشعري كان أقرب إلى أوهام الناس من أن تقول يجب على الله تعالى ثواب المطيع وإلّا لزم القبيح منه تعالى فنرى كثيراً ممن لا علم لهم بأصول المذهب ملتزمين بمذهب الأشاعرة من غير أن يعرفوه وغرضهم أن لا ينسبوا إلى فساد العقيدة وضعف الإيمان ويذهب جاههم عند العوام فيختارون من محتملات كل عقيدة أقربها إلى قبول العامة إذ ليس عندهم ما يميزون به الحق من الباطل بأنفسهم والغرض من هذا التطويل إن حسن ظن الشارح بالاشاعرة وطعنه على الشيخ البهائي ـ عليه الرحمة ـ لدلالة كلامه على أفضلية العرفاء من المتكلمين في غير محله. (ش)

جميع ما ينافي التوحيد المطلق من شوائب الأوهام.

(قال: فقلت: زدني قال: إنَّ لله تسعة وتسعين اسماً) مثله ما رواه الصدوق بإسناده مرفوعاً عن علي بن موسى الرِّضا عن آبائه عن عليّ عليهم السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله «لله عزَّ وجلَّ تسعة وتسعين إسماً من دعا الله بها استجاب له ومن أحصاها دخل الجنّة»[١] وفي كتاب مسلم أيضاً عنه صلى الله عليه وآله قال: «إنَّ لله تعالى تسعة وتسعين إسماً مائة إلّا واحداً من أحصاها دخل الجنّة[٢]».

أقول: هذا العدد من أسمائه تعالى ذكره صاحب العدَّة فيها وشرحه، وفي هذه الأخبار دلالة على أنَّ «الله» هو أشهر أسمائه تعالى لإضافة الأسماء إليه ولأنّه يعرف كلُّ الأسماء الحسنى به فيقال: مثلاً الرَّحمن اسم الله ولا يقال الله اسم الرَّحمن ولا دلالة فيها على حصر أسمائه تعالى في هذا العدد إلّا بمفهوم اللّقب وهو ليس بحجّة اتّفاقاً فلا ينافي ما يدلُّ على أنَّ أسماءه تعالى أزيد من ذلك كما سيأتي في باب حدوث الأسماء وثبت ذلك أيضاً من طرق العامّة وإنّما اقتصر على هذا العدد لكونه من أشرف الأسماء الحسنى، وقال بعض العامّة هذه التسعة والتسعون مخفية من جملة أسمائه كالاسم الأعظم وليلة القدر وردَّ هذا القول بأنّه بعيد لا يكاد يُعقل لقوله «من أحصاها دخل الجنّة» وكيف يحصي ما لا يعلم[٣] وههنا شيء من كلام العامّة لا بأس أن نشير إليه فنقول قال

---

١ - راجع التوحيد باب أسماء الله تعالى ص ١٨٩.

٢ - صحيح مسلم ج٨ ص٦٣ من حديث أبي هريرة.

٣ - قوله «كيف يحصي ما لايعلم» وفيه أن خصوص هذه الأسماء غير مذكورة في حديث ولا نعلمها على أي حال إلّا أن الترمذي من العامة ذكر بطريق ضعيف عندهم أسماء لم يقطع به الحجة. والحق أن بعض الأمور مما كلف به العباد وجوباً أو ندباً وهذا حقه أن يكون مبيناً حتى يمتثل ويتمكن المكلف من الإتيان به وبعضها أخبار لا تكليف مثل إن في الجمعة ساعة ان إتفق الدعاء فيها استجيب وهذا خبر لم نكلف بأن نجتهد حتى نعلم تلك الساعة ولعل الأسماء التسعة والتسعين من ذلك. ثم أن في بعض روايات العامة، بعد ذكر التسعة والتسعين وأنه مائة إلّا واحد «إن الله وتر يحب الوتر» وهذا وجه نقص الأسماء عن المائة، ويحتمل أن يكون إحصاء تلك الأسماء نظير طلب الاستجابة بهاكما في الدعاء أسألك باسمك الذي دعيت به على مغالق أبواب السماء للفتح بالرحمة انفتحت الخ».

وذلك لأن تأثير الأسماء ليس بمعنى تأثير الألفاظ والحروف بل بمعنى تأثير صفاته تعالى وذاته بمشيته وإرادته لكون كل ممكن مظهراً لصفة من صفاته واسم من أسمائه والمقصود من الإحصاء توجه القلب إليها وفناؤه فيها من سيره كما أن دعاءه باسمه كذلك وهذا أيضاً معنى تأثير الاسم الأعظم وسيجيء لذلك تتمة إن شاء الله تعالى.

ورد «أن آصف بن برخيا علم حرفاً منه فنقل عرش ملكة سبأ في لحظة من اليمن إلى الشام وأن الحجج عليهم السلام يعلمون تسعة وتسعين حرفاً، وليس هذا وصف الحروف إذ ليس في أسماء الله تعالى كلمة فيها مائة حرف. وفي شرح الأسماء: إن للذكر صورة ومعنى وحقيقة وإن شئت سم الثالثة غاية فصورته اللفظ ومعناه

القشيري في حديث مسلم: «إنَّ لله تسعة وتسعين اسماً» دلالة على أنَّ الاسم هو المسمّى إذ لو كان غيره لكانت الأسماء لغير الله تعالى وهو باطل لقوله تعالى «ولله الأسماء الحسنى» وقال أبو عبدالله الآبي: استشكل شيخي وأهل مجلسه كلام القشيري هذا وقالوا من أين يلزم أن يكون الأسماء لغيره؟ ومضى المجلس على استشكال ذلك ثمَّ قال الآبي وبيانه والله أعلم: إنَّ الحديث دلَّ على أنَّ التسعة والتسعين اسماً لله تعالى لإسناده إليه تعالى فإن كان الاسم هو المسمّى صحَّ الإسناد وإن لم يكن الاسم هو المسمّى لم يصحَّ الإسناد وكانت لغيره وكونها لغيره باطل، وأجاب بأنَّ الاسم غير المسمّى ولا يلزم ما ذكر بل أسماء لله ولا يلزم منه تعدّد في الإله لأنَّ الذَّات الواحدة يكون لها أسماء كثيرة يختلف بحسبها وبحسب الاعتبارات الزَّائدة عليها كالله والقادر والعالم وغير ذلك من أسمائه تعالى فلفظ الله اسم للذّات من غير زيادة على القول بأنّه غير مشتقّ وعالم وقادر كلٌّ منهما يدلُّ على ذلك مع زيادة ما اتّصف به من العلم والقدرة وكذلك في بقيّة الأسماء.

(فلو كان الاسم هو المسمّى لكان كلُّ اسم منها إلهاً) فلزم تعدُّد الإله على قدر تعدُّد الأسماء والتالي باطل باتّفاق الأُمّة فالمقدَّمة مثله، لا يقال المسمّى بهذه الأسماء إله فلو كان المسمّى متعدِّداً لزم تعدُّد الإله وإن لم يكن الأسماء نفسه وإن كان واحداً لزم على تقدير أن يكون الأسماء نفسه اتّحاد تلك الأسماء لا تعدُّد الإله لأنّا نقول اتّحاد تلك الأسماء المختلفة المتغايرة أيضاً باطل على أنَّ اتّحادها ممّا لا يعقل فلذلك جعل اللاّزم تعدُّد الإله.

(ولكنَّ الله معنى) قائم بنفسه موجود لذاته لا تركيب فيه ولا تكثر بحسب الذَّات والصفات (يدلُّ عليه بهذه الأسماء) فهذه الأسماء جعلت دليلاً عليه وعلامة له ليدعوه الخلائق بها، لا يقال: مدلول هذه الأسماء ليس أمراً واحداً لأنَّ مدلول الله هو الذَّات وحدها، أو مع اعتبار المعبوديّة معها مثلاً ومدلول العالم هو الذَّات الموصوفة بالعلم ومدلول القادر هو الذَّات الموصوفة بالقدرة وهكذا مدلولات سائر الأسماء. ولا شكَّ أنَّ هذه المدلولات متغايرة لأنّا نقول: هذه المدلولات مفهومات وعنوانات ينتقل منها الذِّهن إلى الذَّات المقدَّسة المنزَّهة عن التجزِّي والتعدُّد والاتّصاف بصفة زائده هي تلك المفهومات وغيرها إلّا أنَّ ذاته لمّا لا يخفى عليها شيء ولا يعجز عن شيء أطلق عليها العالم والقادر بهذا الاعتبار وملاحظة الاعتبار لا يوجب اختلاف الذَّات أصلاً.

(وكلّها غيره) هنا أربعة أشياء الاسم والمسمى والمسمّي والتسمية، فالاسم الكلمة الدَّالة على معنى كلفظ بيت والمسمّى الذَّات الموضوع لها تلك الكلمة والمسمّي الواضع لتلك الكلمة لتلك الذَّات والتسمية جعل تلك الكلمة أسماً لتلك الذَّات كوضع البيت لمسمّاها وقد يطلق التسمية

- المفهوم التفصيلي وغايته التوجه إلى المتوجه إليه الواحد والمفهوم الإجمالي.(ش)

على ذكر الاسم هكذا بيت والأربعة متغايرة كماترى وهو مقتضى اللّغة والعرف وقد يكون التغاير بين المسمّى والمسمّي بالاعتبار، ثمَّ ذكر من أسماء الشاهد لتوضيح المقصود فقال:

(يا هشام الخبز اسم للمأكول والماء اسم للمشروب والثوب اسم للملبوس والنار اسم للمحرق) فإنَّ من قال: أكلت الخبز وشربت الماء ولبست الثوب وأحرقت النارُ، أراد بها هذه المسمّيات دون الأسماء واستدلَّ من وافقنا من العامّة على مغايرة الاسم للمسّمى بقول عائشة قالت للنبي ﷺ: ما أهجر إلّا اسمك حين قالت غضباً عليه لا وربِّ إبراهيم ولم تقل لا وربِّ محمّد لأنّه لو كان الاسم نفس المسمّى لكانت هاجرة له، وأجاب من ذهب منهم[1] إلى العينيّة بأنَّ هذا في المخلوق ولا نزاع فيه وإنّما النزاع في الخالق وفي أنَّ اسمه هو المسمّى لأنّه تعالى في ذاته وصفاته وأسمائه لا يشبه ذوات المخلوقين وصفاتهم وأسمائهم، وأنت خبيرٌ بأنَّ هذا الفرق تحكّم.

(أفهمت يا هشام فهماً تدفع به وتناضل) أي تجادل وتخاصم وتسبقه وتغلبه به (أعداءنا والملحدين) المائلين العادلين عن دين الله من الإلحاد باللّام على ما رأيناه من النسخ[2] حال كونهم

---

١ ـ قوله «وأجاب من ذهب منهم» أقول مقتضى كلامهم أن يجيبوا بأن عائشة هجرت اسم النبي ﷺ أي عاهدت أن لا تجري اسمه ﷺ على لسانها فعدلت عن إضافة كلمة الرب إلى محمد إلى الإضافة إلى إبراهيم حتى لا تتلفظ بمحمد وليس لفظ اسم إبراهيم ومحمد ولا مسماهما واحداً ولا يلزم من كون رب إبراهيم ورب محمد واحداً كون محمد وإبراهيم واحداً كما لا يلزم من كونهما مفترقين كون محمد وأحمد أعني اسمي رسول الله ﷺ مفترقين. (ش)

٢ ـ قوله باللام على ما رأيناه من النسخ، وكذلك رأينا وعندنا نسخة عليه خط المجلسي ﵀ والمحدث الجزائري رحمه الله وإجازته لبعض تلاميذه وتصريحه بالمقابلة في مواضع كثيرة وفي مرآة العقول شرح كلمة الإلحاد كما هنا وعلى كل حال فليس المراد هنا الزنادقة أو المشركين بالمعنى الحقيقي لأن كون الاسم عين المسمى قول حشوية العامة وأهل الحديث منهم لا قول المشركين وهذه المسألة وإن كانت بمرتبة من الوضوح لا يناسب تبجح هشام بالغلبة فيها على كل أحد لكن لما كان أصحاب الحديث في الجاه والمنزلة وقبول العوام بحيث ما كان الغلبة عليهم سهلاً إلّا أن يكون البرهان عليهم واضحاً جداً يفهمه كل أحد تبجح هشام به وأنت ترى أكبر كبراء القوم كالغزالي والقاضي لم يتجرؤا في مسائل كثيرة على مخالفتهم لئلا يتهموا بمخالفة السنة ويترك سائر تحقيقاتهم بذلك.

وذكرنا سابقاً أن كون الاسم عين المسمى نسب إلى الأشاعرة وكونه غيره إلى المعتزلة ولكن الأشعري أيضاً تبع أهل الحديث السابقين عليه وهذا الحديث دليل عليه لأن الأشعري كان متأخراً عن هشام بن الحكم جداً وكان معاصراً للكليني عليه الرحمة مع وجود قوله في عصر هشام، قال الإمام في تفسيره قالت الحشوية والكرامية والأشعرية الاسم نفس المسمى وغير التسمية وقالت المعتزلة الاسم غير المسمى ونفس التسمية والمختار عندنا أن الاسم غير المسمى وغير التسمية ،ثم قال : إن كان المراد بالاسم هذا اللفظ الذي هو أصوات مقطعة وحروف مؤلفة وبالمسمى تلك الذوات في أنفسها وتلك الحقائق بأعيانها فالعلم الضروري حاصل بأن

آخذين (مع الله تعالى غيره) على تضمين معنى الأخذ ونقل الشيخ الطبرسي ﷺ هذا الحديث بعينه في كتاب الاحتجاج وفيه «والمتخذين مع الله تعالى غيره» من الاتّخاذ بالتاء المثناة من فوق والذّال المعجمة وهو الأظهر.

(قلت: نعم، قال: فقال نفعك الله به) في الدُّنيا والآخرة (وثبّتك يا هشام) في الدُّنيا عند المناظرة (قال هشام: فوالله ما قهرني) أي ما غلبني (أحد في التوحيد حتّى قمت مقامي هذا) الظاهر أنَّ «حتّى» ههنا للعطف ومعناها الغاية والانتهاء كإلى، وما قبلها ينقضي شيئاً فشيئاً إلى أن يبلغ إليه فلذلك وجب أن يكون جزءاً من المعطوف عليه وحكم الجارَّة حكم العاطفة في المعنى المذكورة إلّا في شيئين أحدهما أنَّ الجارَّة بعدها جزء أخير مثل سرت اليوم حتى وقت المغرب أو مايلاقي جزءاً أخيراً مثل سرت اليوم حتى المغرب بخلاف العاطفة فإنَّ بعدها لا يكون إلّا جزءاً أخيراً، وثانيهما أنَّ الجارَّة بعدها اسم مفرد بخلاف العاطفة فإنَّ بعدها جملة فعليّة أو اسميّة، إذا عرفت هذا فنقول قوله «حتّى قمت مقامي هذا» معناه حتّى قمت في مقامي هذا المقام الّذي أنا فيه الآن أو حتّى بلغت مرتبتي هذه أو حتّى قمت مقامي هذا المقام الّذي هو مقام تعليمه ودعائه عليه‌السلام على اعتبار الابتداء من زمان التكلّم بقوله فوالله ماقهرني أحد، واعتبار الإنتهاء إلى زمان القيام من مجلسه عليه‌السلام .

*** الأصل :**

٣ ـ عليّ بن إبراهيم، عن العبّاس بن معروف، عن عبدالرحمن بن أبي نجران قال: كتبت إلى أبي جعفر عليه‌السلام أو قلت له: جعلني الله فداك نعبد الرّحمن الرحيم الواحد الأحد الصمد ؟ قال فقال: **إنّ من عبد الاسم دون المسمّى بالأسماء فقد أشرك وكفر وجحد ولم يعبد شيئاً بل أعبد الله الواحد الأحد الصمد المسمّى بهذه الأسماء دون الأسماء: إنّ الأسماء صفات وصف بها نفسه**[١] .

*** الشرح :**

(عليُّ بن إبراهيم، عن العباس بن معروف، عن عبدالرَّحمن بن أبي نجران قال: كتبت إلى أبي جعفر عليه‌السلام[٢] أو قلت له) الشكُّ من العباس أو من عليّ، وكونه من عبدالرَّحمن بعيد .

(جعلني الله فداك نعبد الرَّحمن الرَّحيم الواحد الأحد الصمد) المراد بالواحد نفي التركيب والأجزاء الخارجيّة والذهنيّة عنه وبالأحد نفي الشريك عنه في ذاته وصفاته[٣] وقال ذو المفاخر

- الاسم غير المسمى. (ش)

١ ـ الكافي: ١ / ٨٧.

٢ ـ قوله «قال كتبت إلى أبي جعفر» هو الجواد عليه‌السلام على ما مرَّ لأن عبدالرحمن لم يدرك أبا جعفر الباقر عليه‌السلام. (ش)

٣ ـ قوله «في ذاته وصفاته» قال القيصري حقيقة الوجود إذا أخذت بشرط أن لا يكون معها شيء فهي المسماة

صاحب العدَّة هما اسمان يشملهما نفي الأبعاض والأجزاء.

والفرق بينهما من وجوه الأول أنَّ الواحد هو المتفرِّد في الذَّات والأحد هو المتفرِّد بالمعنى يعني الصفات.

الثاني أنَّ الواحد أعمُّ مورداً لأنّه يطلق على من يعقل وغيره والأحد لا يطلق إلّا على من يعقل، الثالث أن الواحد يدخل في الضرب والعدد ويمتنع دخول الأحد في ذلك وسيجيء زيادة تحقيق لهما، والصمد وهو السيّد الّذي يصمد إليه في الأمور ويقصد في الحوايج والنوازل وأصل الصمد القصد، تقول صمدته أي قصدته، وقيل: الصمد الّذي ليس بجسم ولا جوهر وسيجيء أيضاً زيادة توضيح له ولمّا كان كلام السائل يحتمل أمرين أحدهما أنّا نعبد هذه الأسماء ومفهوماتها وعنواناتها وثانيهما أنّا نعبد مسمّاها أمره عليه السلام بالثاني ونهاه عن الأوّل على الوجه الأتمّ كما أشار إليه بقوله (قال فقال:) على سبيل الكتابة أو من باب المشافهة.

(إنَّ من عبد الاسم دون المسمّى بالأسماء فقد اشرك) لأنّه عبد آلهة لتعدُّد الاسم (وكفر وجحد) أي كفر بربّه المستحقِّ للعبادة وجحده لأنّه لم يعبده ولم يتّخذه إلهاً (ولم يعبد شيئاً) لأن عبادته هذه هباء لا يترتّب عليها ثواب، أو لم يعبد شيئاً هو المعبود بالحقِّ لأنَّ اسمه غيره.

(بل أعبد الواحد الأحد الصمد المسمّى بهذه الأسماء دون الأسماء) «أعبد» يحتمل أن يكون أمراً وأن يكون متكلّماً وحده، ثمّ أشار إلى أن أسماءه غيره، وأن ليس لها استحقاق العبادة بقوله (إنَّ الأسماء صفات وصف بها نفسه) المراد أنَّ اسماءه تعالى كلّها دالّة بحسب الوضع على صفات وصف بها نفسه وصفاً اعتباريّاً أو صفاته عين ذاته والدّالُّ على صفات الذّات ليس نفس تلك الذَّات ولا نفس تلك الصفات والمستحقُّ للعبادة والذّات دون غيرها، أو المراد أنّ الأسماء علامات وأدلة وضعها لنفسه ليعرفه الخلائق ويدعوه بها فهي مخلوقة وكلُّ ما هو مخلوق لا يستحقُّ العبادة.

- عندهم بالمرتبة الأحدية المستهلكة جميع الأسماء والصفات فيها ويسمى جمع الجمع وحقيقة الحقائق والعماء أيضاً وإذا أخذت بشرط شيء فإما أن يؤخذ بشرط جميع الأشياء اللازمة لها كليها وجزئيها المسماة بالأسماء والصفات فهي المرتبة الإلٰهية المسماة عندهم بالواحدية ومقام الجميع، انتهى ما أردنا نقله، وتفسيره الشارح مأخوذ من العرفاء وهذا اصطلاح خاص بهم وحمل كلام الإمام عليه السلام على الفرق بين الواحد والأحد بهذا الوجه محتاج إلى تتبع وإقامة شاهد.(ش)

باب الكون والمكان

*** الأصل:**

١ ـ محمّد بن يحيى، عن أحمد بن محمّد، عن الحسن بن محبوب، عن أبي حمزة قال: سأل نافع بن الأزرق أبا جعفر عليه السلام: فقال أخبرني عن الله متى كان؟ فقال: متى لم يكن حتّى اُخبرك متى كان؟ سبحان من لم يزل ولا يزال فرداً صمداً لم يتّخذ صاحبة ولا ولداً» [١].

*** الشرح:**

(محمّد بن يحيى، عن أحمد بن محمّد، عن الحسن بن محبوب، عن أبي حمزة قال: سأل نافع ابن الأزرق أبا جعفر عليه السلام فقال أخبرني عن الله متى كان) أي في أيِّ وقت وزمان ثبت وتحقّق وجوده (فقال: متى لم يكن حتّى اُخبرك متى كان) يعني كلُّ ما يصحُّ أن يسأل عن وجوده بمتى، يصحُّ أن يسأل عن عدمه بمتى لأنَّ الشيء لا يدخل في مقولة متى بوجوده فقطّ بل إن دخل فيها دخل بوجوده وعدمه جميعاً، ولكن لا يصحُّ أن يسأل عن عدم واجب الوجود لذاته بمتى لأنَّ وجوده أزليٌّ غير مسبوق بالعدم أصلاً فلا يصحُّ أن يسأل عن وجوده بمتى أيضاً، والحاصل أنَّ السؤال عن كون الشيء بمتى إنّما يصحُّ إذا كان كونه زمانيّاً[٢] ووجود الواجب تعالى شأنه ليس بزمانيّ لا يجوز

---

١ ـ الكافي: ١ /٨٨.

٢ ـ قوله «كونه زمانياً» الزمان أمر موهوم لا تحقق له في الخارج إلّا عرضاً لحركة والحركة عرض من عوارض الجسم فما لم يكن جسم متغير لم يكن للزمان مفهوم يتصور والأوهام العامية ترى الزمان والمكان واجبي الوجود وإن لم يتفوهوا به فهو مرتكز في خواطرهم فلا يعتقدون إمكان فنائهما وذلك لرسوخ مفهومهما في أذهانهم بمقتضى العادة وتكرار ما يوجب تصورهما وهذا نظير ما يتوهمون في العالم جهة الفوق والتحت حقيقة وأن كل شيء يجب أن يسقط من العلو إلى السفل وأن الارض لا بد أن تكون على شيء حتى لا تسقط وبالجملة لايمكن أن يتصور مفهوم الزمان قبل خلق الأجسام المتغيرة والله تعالى منزه عن الجسمية والتغير فلا يتصور له زمان ولا يتعقل متى كان إلّا في وصف موجود متغير يمكن أن يقال في حقّه متى لم يكن، فإن قيل إنكم تقولون: الزمان مقدار حركة فلك الأفلاك وبعد ما ثبت في الهيئة عدم وجود لذلك الفلك بطل قولكم في الزمان ويلزم أن لا يكون زمان على قولكم أصلاً قلنا الكلي لا يبطل بعدم بعض أفراده وقولنا الزمان مقدار حركة ثابت مستمر ولا فرق بين أن ينسب إلى حركة فلك الأفلاك أو الارض أو طبيعة الأجسام على القول بالحركة الجوهرية أو غير ذلك ألا ترى أنك في تصور مقدار الزمان تحتاج إلى آلة الساعة وحركة

أن يسأل عنه بمتى .

(سبحان من لم يزل ولا يزال) نزّه عليه السلام من ليس لوجوده ابتداء ولا لكونه انتهاء ولا لذاته انتقال من العدم إلى الوجود ولا من الوجود إلى العدم عن أن يدخل في مقولة متى وجوداً وعدماً أو عن جميع النقائص ولواحق الإمكان (فرداً) حال من فاعل لم يزل أي فرداً في ذاته وصفاته فلا تركيب فيه أصلاً ولا يشابهه شيء قطعاً (صمداً) أي مقصداً لجميع المخلوقات ومرجعاً لجميع الممكنات إذ كلُّ مخلوق فهو في قيد الفاقة لديه وكلُّ ممكن فهو في ذلّ الحاجة إليه .

(لم يتّخذ صاحبة ولا ولداً) لأنَّ اتّخاذ الصاحبة تابع للقوّة الشهويّة والمماثلة والمجانسة والجسميّة والتركيب والانتقال من حال إلى حال وقد ثبت تنزُّهه تعالى عن هذه الأمور، وكذا اتّخاذ الولد مقتض للمجانسة والمشاركة في النوع والافتقار إلى من يعينه أو يخلف عنه ولحوق مرتبته بمراتب الأجسام الّتي هي في معرض الزّوال وقد وجب طهارة ذاته وصفاته عن جميع ذلك. وفيه ردٌّ على من قال: الملائكة بنات الله والمسيح ابن الله وعزير ابن الله .

* **الأصل :**

٢ ـ عدّة من أصحابنا، عن أحمد بن محمّد بن خالد، عن أحمد بن محمّد بن أبي نصر قال: جاء رجلٌ إلى أبي الحسن الرّضا عليه السلام من وراء نهر بلخ فقال: إنّي أسألك عن مسألة فإن أجبتني فيها بما عندي قلت بإمامتك. فقال أبو الحسن عليه السلام: **سل عمّا شئت** فقال: أخبرني عن ربّك متى كان ؟ وكيف كان ؟ وعلى أيّ شيء كان اعتماده ؟

فقال أبو الحسن عليه السلام: **إنّ الله تبارك وتعالى أيّن الأين بلا أين وكيّف الكيف بلا كيف وكان اعتماده على قدرته،** فقام إليه الرّجل فقبّل رأسه وقال: أشهد أن لا إله إلّا الله، وأنّ محمّداً رسول الله، وأنّ عليّاً وصيّ رسول الله صلى الله عليه وآله والقيّم بعده بما قام به رسول الله صلى الله عليه وآله وأنّكم الأئمّة الصادقون وأنّك الخلف من بعدهم[1] .

* **الشرح :**

(عدّة من أصحابنا، عن أحمد بن محمّد بن خالد، عن أحمد بن محمّد بن أبي نصر قال: جاء رجل إلى أبي الحسن الرِّضا عليه السلام من وراء نهر بلخ فقال: إنّي أسألك عن مسألة) كأنّه أراد بالمسألة جنسها لأنَّ ما سأل عنها ثلاث مسائل (فإن أجبتني فيها بما عندي) أي الجواب الحقّ الّذي عندي، ولعلَّ الرَّجل كان من أهل الكتاب وأخذ ذلك من الكتب الإلهيّة .

ـ أجزائها ولو فرض أن لم يكن في العالم شيء متغير لم يكن الزمان أصلاً.(ش)

١ ـ الكافي: ١ / ٨٨.

(قلت بإمامتك، فقال أبو الحسن عليه السلام: سل عمّا شئت فقال أخبرني عن ربّك متى كان) متى سؤال عن حالة تعرض الشيء بسبب نسبته إلى الزّمن وكونه فيه أو في الآن، والأظهر بالنظر إلى الجواب «أين» بدل «متى» وهو سؤال عن حالة تعرض الشيء بسبب نسبته إلى مكان وكونه فيه كأنّ «متى» وقع سهواً من الناسخ ويؤيّده أنّه نقل الصدوق رحمه الله هذا الحديث بعينه في عيون أخبار الرضا عليه السلام مع تغيير يسير عن أحمد بن محمّد بن أبي نصر وفيه «أين كان» بدل «متى كان» (وكيف كان) أي هو على وصف وكيفيّة من الكيفيّات المتكثّرة الّتي لا يخلو موجود من الموجودات عنها.

(وعلى أي شيء كان اعتماده فقال أبو الحسن عليه السلام: إنَّ الله تبارك وتعالى أيّن الأين بلا أين[١] وكيف الكيف بلا كيف) أي خلق مهيّة الأين والكيف وأفاض الوجود عليها فهو بلا أين ولا كيف لاستحالة اتّصافه بخلقه وأيضاً عدم كونه في الأين وعدم اتّصافه بالكيف قبل إيجادهما يجب أن يكون كمالاً له لاستحالة اتّصافه بالنقص فلا يجوز أن يتّصف بضدٍّ ذلك بعد إيجادهما لاستحالة انتقاله مطلقاً فضلاً عن الكمال إلى النقص. وبهذا تمَّ الجواب عن السؤال الأوّل والثاني سواء وقع في السؤال الأوَّل أين أو وقع متى، أمّا الأوّل فظاهر وأمّا الأخير فلوقوع التلازم بين الزّمان والمكان حتّى أنّه قيل: كلّما كان الشيء في الزّمان كان في المكان، وبالعكس، فإذا أفاد عليه أنّه تعالى شأنه ليس في مكان فقد أفاد أنّه ليس في زمان أيضاً بطريق الكناية والكناية أبلغ من التصريح وبالجملة أفاد أنّه ليس في زمان مع شيء زائد وهو أنّه ليس في مكان وبقي الجواب عن السؤال الثالث فأشار إليه بقوله (وكان اعتماده على قدرته)[٢].

---

١ - قوله «أين الأين بلا أين» استدلال بأنه تعالى لم يكن له مكان بأنه لو كان له مكان لزم الدور فإن المكان متقدم عليه ولكن المكان مخلوق له تعالى فهو متأخر عنه فيلزم أن يكون المكان متقدماً عليه ومتأخراً عنه وهذا دور واعلم أن المكان في أوهام العوام واجب لا يتصورون إمكان عدمه وهو فضاء غير متناه خال عن الأجسام وقبل أن يخلق الله تعالى هذه الأجسام كان الفضاء الخالي موجوداً والدليل على أنهم يتوهمونه واجباً أنهم يحكمون بكونه غير متناه والإنسان لا يحكم بشيء من غير إحساس به أو قيام دليل عليه إلّا أن يكون واجباً في نظره، ألاترى أنه لا يحكم أحد بوجود ماء غير متناه أو تراب غير متناه أو رمل غير متناه وراء فلك الأفلاك أو فوق السموات أو على أكناف المجرة لعدم إحساسه به وعدم دليل عليه ولكن يحكم بوجود فضاء خال غير متناه وما ذلك إلّا لتوهمه واجباً مثل حكمه بكون الأربعة هناك زوجاً وكلام الإمام عليه السلام يدل على أن المكان مخلوق لله تعالى وهو مذهب أكثر الفلاسفة وبينه الشيخ في الشفاء بأبين وجه لأن الفضاء الذي يتوهمه العوام باطل عندهم والمكان عندهم هو السطح الحاوي المماس للمحوي وتوهم الفضاء نظير توهم الزمان وتوهم العلو والسفل وسقوط كل شيء من العلو إلى السفل. (ش)

٢ - «وكان اعتماده على قدرته» الاعتماد ما يسميه الحكماء ميلاً وهو الذي يحس به الإنسان من الثقل وضع يده تحت جسم ثقيل، ويذهب أوهام العوام إلى أن في الفضاء الخالي الذي يتصورونه جهة علو وجهة سفل وأن

قال القاضي: القدرة هي التمكّن من إيجاد الشيء، وقيل صفة تقتضي التمكّن، وقيل: قدرة الإنسان هيئة يتمكّن بها من العقل، وقدرة الله عبارة عن نفي العجز عنه والقادر هو الّذي إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل والقدير الفعّال لما يشاء على ما يشاء ولذلك قلّما يوصف به غير الباري جلَّ شأنه، واشتقاق القدرة من القدر لأنَّ القادر يوقع الفعل على مقدار قوّته أو على مقدار ما تقتضيه مشيّته، وقال الصدوق في عيون أخبار الرِّضا عليه السلام «يعني عليه السلام بقوله واعتماده على قدرته أي على ذاته لأنَّ القدرة من صفات ذات الله تعالى».

(فقام إليه فقبّل رأسه وقال: أشهد أن لا إله إلّا الله وانَّ محمّداً رسول الله، وأنَّ عليّاً وصيُّ الله والقيّم بعده بما أقام به رسول الله صلى الله عليه وآله) من النواميس الإلهيّة والقوانين الشرعيّة والأحكام الرّبانيّة والأخلاق النفسانيّة والمراد بكون عليّ عليه السلام قيّماً بعده أنّه الّذي قام بإجراء هذه الأمور على الخلق وتقلّد سياسة أمورهم بأمره صلى الله عليه وآله.

(وإنّكم الأئمة الصادقون) في كلِّ ما أخبرتموه من أمور الدِّين والدُّنيا (وإنّك الخلف من بعدهم) الخلف من جاء بعد آخر وإذا أطلق يراد به خلف الصدق سيّما إذاكان ذلك الآخر معروفاً به.

*** الأصل:**

٣ - محمّد بن يحيى، عن أحمد بن محمّد بن عيسى، عن الحسين بن سعيد، عن القاسم ابن محمّد، عن عليّ بن أبي حمزة، عن أبي بصير قال: جاء رجلٌ إلى أبي جعفر عليه السلام فقال له: أخبرني عن ربّك متى كان؟ فقال: **ويلك إنّما يقال لشيء لم يكن؛ متى كان، إنّ ربّي تبارك وتعالى كان ولم يزل حيّاً بلا كيف ولم يكن، له كان ولا كان لكونه كون كيف ولا كان له أين، ولا كان في شيء ولا**

- كل شيء لابد أن يعتمد على شيء تحته وإلا يسقط، وإن قلت للعامي أول مرة إن الأرض كرة وإن الإنسان موجود على سطحها من جميع جوانبها تعجب منه وسأل كيف لا يسقط الذي على الطرف الأسفل من الأرض وكيف لا تسقط الأرض نفسها وكذلك يسأل السائل عما يعتمد الله تعالى عليه لئلاً يسقط لأن ما يعتمد عليه مخلوقه ولم يكن قبل أن يخلقه الله تعالى شيء يعتمد عليه، فأجاب عليه السلام بأن الاعتماد للعاجز وأما القادر على أن يقوم بنفسه لا يسقط وهذا جواب على فرض صحة المقدمات المرتبة في وهم السائل وإلّا فالله تعالى لا يحتاج إلى مكان ولا يجري عليه التغيير ولا يعتريه اختلاف الحالات ولا يتحرك ولا يتصور له ثقل على أن المكان ليس له فوق وتحت بالمعنى الذي توهمه السائل، وإن فرضنا صحة جميع ذلك فالقدرة تمانع الثقل وتقاومه وترفع الحاجة إلى ما يعتمد عليه كالطائر القادر على أن يمسك بجناحه ولا يسقط وبالجملة الجواب تمثيل وتشبيه وإلّا فليس له تعالى اعتماد لا أن له اعتماداً على شيء وهو قدرته، ونظيره ما يقال إن الملائكة طعامهم التسبيح فإنه تشبيه لما به قوام الشيء بالغذاء وليس هناك طعام بالمعنى المتبادر، كذلك ليس لله تعالى اعتماد بالمعنى المتبادر. (ش)

كان على شيء ولا ابتدع لمكانه مكاناً ولا قوي بعدما كوّن الأشياء ولا كان ضعيفاً قبل أن يكوّن شيئاً ولا كان مستوحشاً قبل أن يبتدع شيئاً ولا يشبه شيئاً مذكوراً ولا كان خلواً من الملك قبل إنشائه ولا يكون منه خلواً بعد ذهابه، لم يزل حيّاً بلا حياة وملكاً قادراً قبل أن يُنشئ شيئاً وملكاً جبّاراً بعد إنشائه للكون، فليس لكونه كيف ولا له أين ولا له حدٌّ ولا يعرف بشيء يشبهه ولا يهرم لطول البقاء ولا يصعق لشيء بل لخوفه تصعق الأشياء كلّها، كان حيّاً بلاحياة حادثة ولا كون موصوف ولا كيف محدود ولا أين موقوف عليه ولا مكان جاور شيئاً بل حيٌّ يعرف وملك لم يزل له القدرة والملك أنشأ ما شاء حين شاء بمشيئته، ولا يُحدّ ولا يُبعّض ولا يفنى، كان أوّلاً بلا كيف ويكون آخراً بلا أين وكلّ شيء هالك إلّا وجهه، له الخلق والأمر تبارك الله ربّ العالمين، ويلك أيها السائل إنّ ربّي لا تغشاه الأوهام ولا تنزل به الشبهات ولا يحار [من شيء] ولا يجاوره شيء[1] ولا تنزل به الأحداث ولا يسأل عن شيء ولا يندم على شيء ولا تأخذه سنةٌ ولا نوم له ما في السّماوات وما في الأرض وما بينهما وما تحت الثّرى [2].

*** الشرح:**

(محمّد بن يحيى، عن أحمد بن محمّد بن عيسى، عن الحسين بن سعيد، عن القاسم بن محمّد، عن عليّ بن أبي حمزة، عن أبي بصير قال: جاء رجل إلى أبي جعفر عليه السلام فقال له أخبرني عن ربّك متى كان) سأل عن أوّل زمان وجوده (فقال ويلك) الويل كلمة تقال لمن وقع في مهلكة.

وقيل: هو واد في جهنّم لو أرسلت فيه الجبال لذابت من حرّه (إنّما يقال لشيء لم يكن متى كان) ضرورة أن حدوث الشيء مسبوق بعدمه (إنَّ ربّي تبارك وتعالى كان) في الأزل بلا ابتداء فلا يجوز أن يقال في حقّه متى كان (ولم يزل حيّاً) عطف على كان أو حال عن اسمه، والحياة قيل: هي صفة توجب صحّة العلم والقدرة وقيل هي كون الشيء بحيث يصحُّ أن يعلم ويقدر، وقال قطب المحقّقين في درّة التاج هي عبارة عن إدراك الأشياء وهو تعالى شأنه لمّا كان عالماً بذاته وبمعلولاته كما هي على الوجه الأتمّ الأبلغ كان حيّاً وليست حياته أمراً زائداً على ذاته قائماً بها بل هي عين ذاته كالعلم وسائر صفاته، وقال صاحب العدّة الحيّ هو الفعّال المدرك وهو حيّ[3] بنفسه

---

١ - في بعض النسخ [ولا يجاوزه شيء].
٢ - الكافي: ١ / ٨٨.
٣ - «وهو حي بنفسه» الألفاظ الموضوعة لمعان كلية مجردة إذا اعتيد مصاحبتها لأمور لا مدخلية لها في معناها وتبادرت إلى الأذهان مع تلك الأمور الزائدة ربما توهم منه أن تلك الأمور من أجزاء المعنى الموضوع بحيث إذا جرد منها كانت الألفاظ مستعملة في غير معناها مجازاً، مثلاً الدار عندنا صحن غير مسقف حول بيوت لكن كونها مشتملة على صحن غير مسقف أمر زائد لا دخل له في مفهوم الدار وإنما ينصرف ذهننا إليه للعادة ولذلك إذا رأينا دور مكة شرفها الله أو بلاد أخر غير مشتملة على صحن غير مسقف وأطلق عليه لفظ الدار كان

لا يجوز عليه الموت والفناء وليس محتاجاً إلى حياة بها يحيى (بلا كيف) لأنَّ الكيفيّات على أقسامها مخلوقة حادثة ومن البيّن أنّه يستحيل أن يتّصف القديم الأزلي الغني على الإطلاق بالمخلوق الحادث (ولم يكن له)[1] أي ولم يكن الكيف ثابتاً له والواو إمّا للعطف والتفسير أو للحال.

(كان ولا كان لكونه كون كيف) لفظة كان أوّلاً تامّة بمعنى ثبت وجوده والواو للحال عن اسمه، وثانياً ناقصة وكون كيفٍ بالرَّفع والإضافة اسمه والظرف المقدَّم خبره يعني كان أزلاً والحال أنّه ما كان كون كيف وحصوله ثابتاً لكونه ووجوده والحاصل أنّه ما كان كونه الأزلي كوناً مكيّفاً بكيفيّة بل كان كوناً منزَّهاً عن الاتّصاف بها وإذا كان كذلك وجب تنزُّهه عنه أبداً لأنَّ أبده كأزله، وأزله كأبده.

(ولا كان له أين) أي كان أزلاً ولا كان له حيّز وجهة أو حصول فيهما لأنَّ ذلك من صفات الخلق وهو منزّه عن الاتّصاف بها أزلاً وأبداً، ويحتمل أن يكون المراد بهاتين الفقرتين أنّه كان أزلاً وما كان لكونه استعداد الاتّصاف بالكيف ولا استعداد الحصول في الأين حتّى ينتقل من الاستعداد إلى الفعل بعد إيجاد الكيف والأين فيقال كيف هو وأين هو تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

(ولا كان في شيء) هذا تعميم بعد تخصيص لأنّه كما ينفي عنه الحصول في الأين كذلك ينفي عنه الحلول في الشيء أمّا الأوّل فقد عرفت وأما الثاني فلأنَّ الحلول في الشيء هو الحصول فيه على سبيل التبعيّة وهو على الله تعالى شأنه محال لأنه إنَّ افتقر إلى ذلك المحلّ في وجوده وكماله

- مستعملاً في معناه وليس مجازاً وكذلك الميزان يتبادر ذهننا منه إلى كفتين معلقتين بسيور وأرسان إلى طرفي خشبة أو حديد وليس ذلك داخلاً في معناه وإنما يتبادر منه للعادة وفيما نحن فيه أيضاً الحي يتبادر إلى الذهن منه جسم مركب من آلات مختلفة يتصل بعضها ببعض بالعروف والأعصاب وجريان الدم والروح العصبي والنفس وحركة النبض والحرارة الغريزية ولذلك اشترط المتكلمون في الحياة البنية الخاصة ولكن جميع تلك زائدة على أصل معنى الحياة وإنما المعتبر فيها أن لا يكون الموجود جماداً لا يعقل ولا يفعل باختيار فكل موجود عاقل فاعل مختار هو حي وإن لم يكن له جسم مادي كالجن والملك أو كان جسم بلا عروق ودم وتنفس كالفلك عند الحكماء والله تعالى حي بمعناه الحقيقي دون انضمام هذه الكيفيات والضمائم التي قد تفارق الموضوع فيصير جماداً بل حياته عين ذاته لا يتصور انفكاكها عن الذات ولذلك لما قال الإمام عليه السلام «لم يزل حياً» كان في معرض أن يتوهم السائل من الحياة تلك الأمور المصاحبة فاستدرك وقال: «بلا كيف». (ش)

١ ـ قوله «ولم يكن له» جمل الشارح هذه الكلمة تماماً للجملة السابقة أي لم يزل حياً بلا كيف لاحق بحيث يكون هذا الكيف حادثاً ولا يكون سابقاً بل كان قديماً أزلاً ويحتمل أن يكون كلمة لم يكن متعلقاً بالجملة التالية أي لم يكن له كان يعني لم يكن لفظ كان لائقاً به فإن كان فعل ماض يدل على حدوث شيء في الزمان الماضي ولم يكن الله تعالى حادثاً وتفسير الشارح أوضح. (ش)

لزم الاحتياج المنافي للوجوب الذّاتي والفناء المطلق وإن لم يفتقر كان الحلول فيه نقصاً له لأن ما ليس بكمال فهو نقص وهو جلّ شأنه منزّه عن الاتّصاف بالنقص، وهذا ردٌّ على النصارى القائلين بحلوله في عيسى عليه السلام وعلى بعض المتصوّفة القائلين بحلوله في العارفين .

(ولا كان على شيء) على سبيل الاستقرار عليه لأنه لو كان على شيء لزم الافتقار والنقص واختصاصه بجهة معيّنة وخلوٌّ بعض الجهات عنه وهو محالٌ وفيه ردٌّ على من تشبّث بالظواهر مثل قوله تعالى ﴿**الرّحمن على العرش استوى**﴾[1] وقوله تعالى ﴿**إليه يصعد الكلم الطيّب والعمل الصالح يرفعه**﴾[2] .

(ولا ابتدع لمكانه مكاناً) الظاهر أن المكان الأوّل مصدر والمراد أنّه ما أوجد لكونه مكاناً إذ لو كان كونه مكانيّاً لما كان بلا مكان أصلاً فلمّا كان بلا مكان قبل إيجاد المكان علم أنّه ليس مكانيّاً أو المراد أنّه ما أوجد لعلوِّ كونه ومرتبة جلاله مكاناً يحصره وحداً يحدُّه وإنّماقلنا الظاهر ذلك لأنّه يمكن أن يكون المكان محمولاً على الظاهر ويكون الكلام لدفع توهّم من يتوهّم أنَّ له مكاناً باعتبار أنّه موجوداً وكلّ موجود له مكان وتوجيه الدَّفع أنَّ مكانه بزعمك موجود وليس له مكان فإذا كان المكان المخلوق ليس له مكان فالخالق للمكان أولى أن لا يكون له مكان .

(ولا قوي بعد ما كوّن الأشياء) ليس الغرض من تكوينها تحصيل كمال قوّته والاستعانة بها في سلطانه على ندّ مشاور أو شريك مكابر أو ضدّ منافرٍ بل كوَّنها لإظهار علمه وحكمته وانفاذ قدرته وقوّته وإمضاء تقديره وتدبيره .

(ولا كان ضعيفاً بل أن يكوِّن شيئاً) فلم يكوّنه لجبر ضعفه وتشديد قدرته ورفع العجز عنه كما يفعله المشّاق منّا لتحصيل القوّة والقدرة على تحصيل الخط وصرف العجز عن نفسه. لأنّه إنّما يحتاج إلى ذلك العاجز الناقص في القدرة والقوّة وأمّا الله تعالى شأنه فقوّته الّتي هي عبارة عن كمال القدرة وتمامها ويقابلها الضعف تامّة كاملة قاهرة أزلاً وأبداً لا يعلم كمالها وتمامها وحقيقتها إلّا هو وهو القويُّ المطلق الّذي كلُّ شيء مقهور تحت حكمه وقدرته إن شاء أوجده وأبقاه وإن شاء أعدمه وأفناه من غير أن يتغيّر بذلك قوّته في الشدَّة والضعف .

(ولا كان مستوحشاً) أي مغتّماً بتفرُّده والاستيحاش ضدُّ الاستيناس (قبل أن يبتدع شيئاً) فلم يبتدع الخلق ليستأنس بهم ويرفع عن نفسه ألم الوحشة لأنَّ الوحشة من توابع المزاج ولواحق الحيوان الّذي يأخذ من جنسه أو من غير جنسه أنيساً يستأنس بصحبته ويغتمُّ بفقده والله سبحانه منزَّه عن ذلك .

(ولا يشبه شيئاً مذكوراً) في الأشياء ومعدوداً منها وصادقاً عليه اسم الشيء لتنزُّهه تعالى عن المشابهة بخلقه في ذاته وصفاته إذ الوجوب الذاتي يتأبّى عن الاتّصاف بصفات الإمكان ولواحقه.

(ولا كان خلواً من الملك قبل إنشائه ولا يكون منه خلواً بعد ذهابه) وذلك لأنَّ وجود المنشآت وإن كان متأخّراً عن عدمها ومتقدَّماً عن ذهابها وفنائها كما أنَّ وقت الإنشاء متأخّر عن وقت عدمه ومتقدَّم على وقت ذهابه وفنائه لتحقّق الترتيب والتقدُّم والتأخّر والتوسّط بين أجزاءِ الزّمان بالذّات وبين الزّمانيات بالعرض إلّا أنَّ نسبته تعالى إلى المتقدّم والمتأخّر والمتوسّط من الزّمان والزّمانيّات نسبة واحدة لا يصلح أن يتعرَّض لها بالنظر إليه قبليّة وبعديّة وحاليّة وماضويّة واستقباليّة لأنَّ هذه الأمور تلحق الزّمان لذاته والزّمانيّات بتوسّطه وقد ثبت أنّه تعالى منزَّه عن الزّمان ولواحقه فلا يجري فيه شيء من لواحقه ولا يجوز أن يقال: نسبته إلى الأزل متقدَّمة على نسبته إلى الأبد ونسبته إلى وقت إنشاء الملك متأخّرة عن نسبته إلى ما قبل ذلك الوقت ومتقدّمة على ما بعده، وكذا لا يجوز أن يقال كونه مالك، الملك حصل له حين إنشائه ولم يكن له قبله ولا بعد ذهابه ولا أن يقال كونه عالماً بالملك محيطاً به لم يكن قبل إنشائه ولا بعد ذهابه بل الأشياء كلّها كليّاتها وجزئيّاتها حاضرة بذواتها وصفاتها عنده أزلاً وأبداً لا باعتبار أنّها كانت قديمة لبطلان ذلك بل باعتبار أنّه لا يجري فيه عزَّ وجلَّ الزمان وأحكامه إلّا أنّ الوهم لألفه بالمحسوسات وأُنسه بالزّمانيّات يتأبّى عن قبول ذلك ويتخيّل أنَّ الشيء كيف يكون حاضراً عنده قبل كونه. قياساً له تعالى بخلقه فأن ما حضر عندنا الآن لم يكن حاضراً عندنا في الزّمان السابق فيتخلف نسبته إلينا ونسبتنا إليه بالتقدُّم والتأخّر والحضور وعدمه، وأمّا العقل الصريح والذِّهن الصحيح إذا عري عن شبهات الأوهام وجرَّد الباري عن توابع الإمكان ولواحق الزّمان ولاحظ أنّه لا امتداد في جانب قدس الحقِّ[1] وأنَّ الامتداد إنّما هو في هذا العالم يحكم حكماً جازماً بأنّه تعالى عالم قادرٌ مالك قاهر قبل إيجاد الخلق وبعده وبعد إفنائه بلا تغيُّر ولا تبدُّل ولا انتقال من حال إلى حال، ويمكن أن يقال: المراد من لفظ الملك في قوله عليه السلام «ولا يكون خلواً من الملك قبل إنشائه» السلطنة ومن ضميره الخلق والمملوك على سبيل الاستخدام والمقصود أنّه لا يخلو من السلطنة قبل إيجاد الخلق إذ سلطنته بعلمه وقدرته على الممكنات عند أصحاب العصمة عليهم السلام سواء أوجد الممكنات أو لا.

---

١ ـ قوله «لا امتداد في جانب قدس الحق» أي لو فرضنا أنه تعالى موجود بدون الخلق لم يتصور امتداد حتى يتصور زمان. وقال أمير المؤمنين عليه السلام «سبق الأوقات كونه والعدم وجوده» وقد شبه بعض علمائنا تساوي نسبة جميع الأزمان إليه تعالى بخيط مختلف اللون تمشي عليه نملة ولا يدرك لوناً إلّا بعد الوصول إليه وأما الإنسان المشرف على الخيط فيدركه بألوانه مرة واحدة فالماضي والحال والاستقبال بالنسبة إليه تعالى سواء في إحاطته وقدرته وملكه. (ش)

(لم يزل حيّاً بلا حياة) قائمة بذاته وفيه تنزيه لحياته عن التشابه بحياة خلقه فإنَّ حياة خلقه صفة زائدة على ذواتهم منشأ لعلمهم وقدرتهم، وأمّا حياته تعالى بعين ذاته باعتبار أنّه يصدر عنه أفعال الأحياء على وجه الكمال.

(وملكاً قادراً قبل أن ينشئ شيئاً) أمّا أنّه ملك فلما عرفت أنّه لا يكون خالياً من الملك قبل إنشائه. وأمّا أنّه قادر فلأنَّ القادر هو الّذي إن شاء فعل وإن شاء لم يفعل، وهو الله سبحانه كذلك لأنَّ فعله مترتّب على إرادته ومشيّته إذا أراد شيئاً يقول له كن فيكون.

(وملكاً جبّاراً بعد إنشائه للكون) في تعلّق الإنشاء بالكون إشارة إلى الجعل البسيط بإفاضة الوجودات وفي صحّة تعلّق الجعل بالمهيّات كلام طويل مذكور في موضعه والجبّار من أسمائه تعالى مبالغة من الجبر لأنه يجبر مفاقر الخلق ويكفيهم أسباب الرِّزق ويصلح نقائص حقائق الممكنات بإعطاء الوجود وما يتبعه من الخيرات والكمالات أو لأنّه يجبر طبايع الموجودات على لوازمها وآثارها الّتي ليست في وسعها وقدرتها أو لأنه يجبر الممكنات على الطاعة والانقياد **﴿ولله يسجد من في السموات والأرض طوعاً وكرهاً وظلالهم بالغدوِ والآصال﴾**[1] أو لأنّه يقهر الأشياء في الإيجاد ويوجدها كيف يشاء والله خالق كلِّ شيء وهو الواحد القهّار أو لأنّه لا يناله لعلوِّه أيدي المتفكّرين من قولهم للنخل الطويل العالي: جبار، لبعده عن تناول اليد، أو لأنه يكسر أعناق الجبابرة ويقمع شوكة القياصرة بالنوائب والمصائب.

(فليس لكونه كيف ولا له أين) إذ الكيف والأين خلقان من خلقه فلو كان لكونه كيف وأين لكان هو محتاجاً إلى خلقه في ملكه وقدرته وإنّه ينافي كونه ملكاً قادراً جبّاراً على الإطلاق قبل الإنشاء وبعده.

(ولا له حدٌّ) عرفي لأنه لا أجزاء له، والحدُّ العرفي إنّما يتألّف من أجزاء الحقيقة ولا لغوي وهو النهايات المحيطة بالجسم والجسمانيات مثلاً، فيقف عندها لأنَّ ذلك من لواحق الكمِّ وتوابعه، والواجب بالذّات ليس بكمّ ولا محلّ، فامتنع أن يوصف بالنهاية.

(ولا يعرف بشيء يشبهه) هذا في اللّفظ خبر وفي المعنى نهي عن تشبيهه بخلقه وادّعاء معرفته بذلك، ردّاً على الفرق المجسّمة والمصوِّرة تعالى الله عمّا يقول الظالمون.

(ولا يهرم لطول البقاء) الهرم بالتحريك كبر السنِّ، وقد هَرِم الرَّجل من باب لبس وأهرمه الله فهو هرم، ووجه ذلك أنَّ الهرم إنّما يحصل بتغيّر المزاج وانفعاله وانكسار القوى وضعفها لطول الزّمان وتوارد نوائبه وتواتر مصائبه والله سبحانه سرمديٌّ لازماني، وليس له مزاج ولا يعرض له انفعال

---

١ ـ سورة الرعد: ١٥.

وانكسار وضعف .

(ولا يصعق لشيء) أي لا يفزع أو لا يموت أو لا يغشى عليه للخوف من شيء لأنّه تعالى فوق كلّ شيء قاهر عليه يقدر على إعدامه طرفة بل أقلّ من ذلك فكيف يصعق خوفاً منه ولأنّ الصعق تابع للانفعال وهو سبحانه منزّه عنه .

(بل لخوفه تصعق الأشياء كلّها) نواطقها وصوامتها وبناتاتها وجماداتها ومجسّماتها ومجرّداتها وهذا ممّا لا شبهة فيه فإن من رفع حجاب الغفلة بينه وبين ربّه ونظر إلى كمال كبريائه وعظمته وقدرته وقهّاريته وغنائه من الخلق، ثمّ نظر إلى حال نفسه وغاية فقره وفاقته وعجزه وشدّة احتياجه إليه سبحانه ونظر إلى ما يأتي عليه في القبر والحشر من أحوال البرزخ وأحوال القيمة وهو لا يدري أمن أهل الكرامة والثواب أو من أهل الخذلان والعقاب لصار مغشيّاً عليه من الخوف أو مات فجأة.

ولكن قساوة القلوب في الأكثر جعلتها فارغة من الخوف بل صيّرتها أشدّ من الحجارة كما قال سبحانه: **﴿ثمّ قست قلوبكم من بعد ذلك فهي كالحجارة أو أشدُّ قسوة وإنَّ من الحجارة لمّا يتفجّر منه الأنهار وإنَّ منها لما يشّقق فيخرج منه الماء وإنَّ منها لما يهبط من خشية الله وما الله بغافل عمّا تعلمون﴾**[1] .

(كان حيّاً بلا حياة حادثة) أي مسبوقة بالعدم لأنَّ حياته لو كانت حادثة لكان تعالى شأنه قبل حدوثها غير حيّ وكان محتاجاً في حدوثها إلى غيره ضرورة أنَّ الشيء لا يقدر على إيجاد حياة نفسه وكان قابلاً للتغيّر ومحلاً للحوادث واللّوازم كلّها باطلة بالعقل والنقل، والفرق بين هذا الكلام وبين ما سبق أنّه نفي بهذا الكلام أن يكون له حياة حادثة ونفي بما سبق أن يكون له حياة قديمة زائدة على ذاته .

(ولا كون موصوف)[2] النفي راجع إلى القيد والمراد أنّه ليس له وجود موصوف بكونه زائداً عليه لأنَّ وجوده عين ذاته أو بكونه في زمان أو مكان لأنَّ وجوده منزَّه عنهما أو المراد أنّه ليس له وجود موصوف محدودٌ بحدّ حقيقي يخبر عن ذاتيّاته أو بحدّ ونهاية إذ ليس لوجوده أجزاء ولا حدٌّ ولا نهاية، وبالجملة وجوده لا يتّصف بصفة أصلاً كما لا يتّصف ذاته بها إذ كلُّ صفة مغايرة

---

١ ـ سورة البقرة: ٧٤.

٢ ـ «ولا كون موصوف» قال صدر المتألهين في شرح عنوان الباب: إن المراد بالكون هنا هو الكون في زمان ويؤيده قول أبي جعفر عليه السلام في الحديث الثالث «ولم يكن له كان» أي لم يكن له إمكان ان يقال في حقه كان أي بلفظ الماضي الدال على الزمان وهكذا هنا يحتمل أن يكون المراد ليس له خروج من العدم إلى الوجود في زمان ولا يكون القيد بكونه موصوفاً احترازياً والمعنى الذي ذكره الشارح أيضاً صحيح موجه لأن الوجود المطلق الذي هو حقيقة ذات الباري غير موصوف ووجود الممكنات لتقيدها موصوف. (ش)

للموصوف لأنَّ قيام الصفة بالموصوف وقيام الموصوف بذاته لا بالصفة وإذا كان بين الصفة والموصوف مغايرة فلو اتّصف وجوده بصفة لزم التكثّر والاحتياج المنزّه عنهما عالم القدس وجلال الحقّ.

(ولا كيف محدود) الظاهر أنّه أراد بالكيف المعنى المعروف والنفي راجع إليه لوجوب تنزيه الخالق عن الكيفيّات الّتي هي من خواصّ خلقه، وإنّما وصفه بما هو من لوازمه أعني المحدوديّة بالنهاية أو الحدّ الحقيقي أو توارد الأفراد على سبيل التعاقب للإشعار بأنَّ هذا الوصف في الحقيقة علّة لوجوب تنزيه الحقّ عن الموصوف به لبراءته عن الحدّ والنهاية وقبول توارد أفراد الكيف عليه، ويحتمل أن يراد بالكيف المعنى الأعم الشامل لمطلق الصفات والنفي حينئذ راجع إلى المجموع باعتبار القيد فيكون فيه إشارة إلىٰ أنَّ له كيفاً غير محدود. أعني الصفات اللّائقة بذاته تعالى وأنَّ إطلاق الكيف عليه على سبيل التجوّز وقد أشار إليه أبو عبدالله عليه السلام في باب إطلاق القول بأنّه شيء بقوله «ولكن لا بدَّ من إثبات أنَّ له كيفيّة لا يستحقّها غيره ولا يشارك فيها ولا يحاط بها ولا يعلمها غيره».

(ولا أين موقوف عليه)[1] ضمير المجرور إمّا راجع إليه سبحانه ومعنى وقوف الأين عليه إحاطته به أو راجع إلى الأين ومعنى وقوفه على الأين استقراره فيه وذلك لاستلزامه أن يكون تعالى شأنه محتوياً بالحواية ومتحيّزاً بحيّز ومستقرّاً في جهة وكلُّ ذلك محالٌ بالضرورة.

(ولا مكان جاور شيئاً) ضمير «جاور» إمّا راجع إلى المكان والوصف للكشف والإيضاح أو راجع إلى الله سبحانه بحذف العائد، وذلك لأنَّ كونه حالاً في المكان ومجاوراً فيه لشيء تابع للجسميّة ومستلزمٌ للنقصان اللّازم للإمكان فليس سبحانه في الأين والمكان بمعنى الوقوف عليهما والحلول فيهما وهو في كلِّ أين ومكان بمعنى العلم والإحاطة وهذا تأكيد للسابق، ويمكن الفرق بينهما بأنَّ المقصود هنا نفي أن يكون في مكان وفي السابق أنّه لا يجوز أن يُسأل عنه بأين، ويقال: أين هو، قال الجوهريّ: أين سؤال عن مكان إذا قلت أين زيدٌ فانّما تسأل عن مكانه.

أو باعتبار الوصف فإنَّ المقصود هنا نفي أن يكون مجاوراً لشيء دون شيء باعتبار كونه في مكان قريب من الشيء الأوّل والمقصود في السابق نفي أن يكون واقفاً على المكان حالاً فيه والله أعلم.

(بل حيٌّ يعرف) الفعل إمّا على البناء للفاعل أي يعرف الأشياء والأمكنة وما فيها قبل إيجادها وبعده، وللإضراب حينئذ وجه ظاهر كأنه قال: وليس له مكان بمعنى الحلول فيه بل هو حيٌّ في

جميع الأمكنة بالمعرفة والإحاطة بها، أو على البناء للمفعول يعني بل هو معروف في جميع الأمكنة أو معروف عند أُولي الألباب بتعقّل صرف بريء عن علايق المـوادِ، مجرَّد عن إدراك الحواسّ وتوابع إدراكاتها من الوضع والأين والمكان والإضراب على هذا أظهر.

(ومالك لم يزل) ذكر الملك ثلاث مرّات الأوّل لبيان أنّه ملك قبل الإنشاء، والثاني لبيان أنّه ملك بعد الإنشاء. والثالث ـ وهو هذا البيان أنّه ملك أزلاً وإذا كان ملكاً أزلاً كان ملكاً أبداً فهو ملك دائماً وسلطان أوّلاً بلا غاية وآخراً بلا نهاية.

(له القدرة والملك) تقديم الظرف لقصد الحصر أي له القدرة الكاملة على جميع الأشياء إذ كلُّ موجود فهو منته في سلسلة الحاجة إليه وهو تعالى مبدءُ وجوده وسائر ما يعدُّ سبباً له فإنّما هي واسطة بجعله وله الملك على الإطلاق وكلُّ مالك مع ما في يده فهو مملوك له فإذن لا قدرة ولا ملك في الحقيقة إلّا له.

(أنشأ ما شاء حين شاء بمشيّته) أي بمجرَّد مشيّته وإرادته بلا آلة ولا حركة ولا رويّة ولا مادَّة فقد ظلم نفسه وكفر بالله العظيم من قال: أنه تعالى فاعل بالايجاب [1] لا قدرة له على فعله، ومن قال: إنّه لم يوجد إلّا شيئاً واحداً ولم يقدر على إيجاد غيره[2] ومن قال: إنّه يحتاج في خلق شيء

---

١ ـ «من قال إنه فاعل بالايجاب» مبني هذه الشبهة أن بعضهم تمثل لتصوير احتياج الممكن إلى الواجب حدوثاً وبقاء بالشمس والضياء وقال: كما أن الضياء محتاج إلى الشمس في حدوثه وبقائه كذلك العالم محتاج إلى الواجب في حدوثه وبقائه، وقالوا: ليس نسبة العالم إليه تعالى نظير نسبة البناء إلى الباني حيث يهلك الباني ويبقى البناء فذهب ذهن بعض جهلة المتفلسفين إلى أن الله تعالى لا اختيار له في خلقه بل يصدر عنه العالم قهراً بغير اختياره كالشمس ولم يعلموا أن المشبه والمشبه به لا يجب أن يكونا متماثلين من جميع الوجوه كتشبيه الوجه الحسن بالشمس والشجاع بالأسد، بل لا يقتضي إلّا اشتراكهما في وجه الشبه فقط فيجب الجمع بين التمثيلين فيقال: إن العالم في الاحتياج المستمر إلى الله نظير الشمس والنور وفي تعلقه بالاختيار والمشية نظير الباني والبناء ومن جهة عدم الاستقلال في الوجود نظير الموج والبحر. (ش)

٢ ـ قوله «ولم يقدر على ايجاد غيره» اعلم أن ما لا يجوز صدوره عن الله تعالى لكونه محالاً أو قبيحاً أو لعدم وجود المصلحة فيه وأمثال ذلك لا ينسب إلى عجزه تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً بل هو قادر على كل شيء ولكن القبيح لا يصدر منه فلا يكذب، ولا يجري المعجزة على يد المدعي الكاذب في النبوة والإمامة، ولا يعذب البريء ولا يجبر العباد، ولا يفعل شيئاً يخالف الحكمة والمصلحة، ولا ينصب إمامين في عهد واحد، ولا يختار المفضول للإمامة، ولا يقدم الأخس على الأشرف، وكل ذلك وأمثاله محال على الله تعالى ويقول فقهاء زماننا إن القطع حجة بنفسه لا بجعل الشارع ولا يمكن أن يسقطه عن الحجية إذ ليس جعل حجيته ولا رفعه باختيار الشارع.

اذا تبين ذلك فنقول: قد ثبت في الحكمة الحقة الإلٰهية أن لا مؤثر في الوجود إلّا الله تعالى وأن جميع ما يرى من الأسباب والوسائط مثل الدواء لرفع الأمراض والنار للإحراق والشمس للنهار كل ذلك معدات والإيجاد إنما

إلى مادّة فإنَّ ذلك ليس من صفة ربّنا جلّ شأنه[1].

(لا يُحدُّ ولا يبعّض) بأجزاءه مقداريّة لأنَّ القابل للتحديد والتبعيض له جزء وكلُّ ذي جزء مفتقر إلى جزئه الّذي هو غيره وكلُّ مفتقر إلى غيره ممكن، في ذاته وكلُّ ممكن في ذاته يفتقر في وجوده إلى غيره والواجب الوجود لذاته لا يفتقر إلى الغير أصلاً لا في الوجود ولا في غيره.

(ولا يفنى) يريد أنَّ وجوده أزليٌّ أبديٌّ سرمديٌّ لا يطرأ عليه العدم والفناء لأنَّ الوجوب الذّاتي

- هو فعل الله تعالى ولكن جهلة المتفلسفين فهموا من قول أعاظم الحكماء أن الواحد إنما يصدر عنه الواحد خلاف مقصودهم كما أشار إليه الشارح والحق أن مقتضى حكمة الباري وعنايته أن يقدم الأشرف في الإيجاد ولا ريب أن العقل أشرف من الجسم الجامد فبدأ الخلق بالعقل ثم خلق كل شيء بعده بسببه كسائر الوسائط لا بأن يفوض أمر الخلق إلى مخلوقه الأول لعجزه لأن الذي يقدر على خلق الأشرف والأعظم والأقوى لا يتصف بعجز عن خلق الأصغر والأضعف كما أن شفاء المرض بالدواء لا يدل على عجزه عن الشفاء بغير دواء والماديون يجعلون وجود الأجسام مقدماً على العقل وأن العقل من توابع الجسم والمزاج والإلهيون بالعكس. (ش)

١ - قوله «في خلق شيء إلى مادة» هذه شبهة أخرى في ذهن الجهلة أيضاً ولا ريب أن كل موجود ممكن يستوي نسبته إلى الوجود والعدم سواء كان جسماً أو روحاً أو عقلاً أو مادة أو صورة ولا يترجح وجوده على عدمه إلّا بمرجح والمادة ممكن الوجود أيضاً فلا بد أن تكون مخلوقة ويكون وجودها مستفاداً من العلة ولا يحتاج تعالى في إيجاد المادة إلى مادة أخرى يخلقها منها وإلّا لذهب الأمر إلى غير النهاية وتسلسل المواد، وهذا يؤدي إلى كون المادة واجب الوجود بالذات وهو باطل فثبت أن الله تعالى خلق المادة الأولى من العدم وأيضاً ثبت عند المشائين أن المادة هي أضعف الموجودات وأخسها ووجودها بالقوة محضاً وليس لها فعلية أصلاً وهي أضعف في الوجود من الأعراض والقوى الفاعلة فإذا كانت الأعراض مثل البياض والسواد والحرارة والعدد والشكل لا تقوم بنفسها بل تحتاج إلى محل أو شيء يقيمها وكذلك القوى مثل الغاذية والنامية غير قائمة بذاتها فالمادة الضعيفة أولى بالاحتياج إلى شيء يقيمها ولذلك قالوا الصورة مقدمة على المادة في الوجود وبالجملة فلا ريب في كون المادة مخلوقة، وأما سائر الأشياء فأما أن تكون مجردات لا تحتاج إلى مادة تحل فيها كالعقل وإما أن تكون أموراً متعلقة بالمادة لا يمكن وجودها في الواقع إلّا في مادة مصورة بصورة فعلية كالحرارة والبرودة والأشكال والصور النوعية، أما المجردات فأمرها واضح، وأما ما لا يمكن وجودها إلّا في مادة فيخلق الله تعالى المادة ثم يخلقها فيها وهذا لا يدل على احتياج الواجب تعالى إلى شيء ولا عجزه عن شيء، وقولنا كل شيء مادي لا يمكن وجوده إلّا في مادة مثل قولنا كل شيء مكاني لا يمكن وجوده إلّا في مكان وكل شيء متغير زماني لا يمكن وجوده إلّا في زمان، ولو كان الموجود المادي يمكن وجوده لا في مادة أي مجرداً لم يكن مادياً وخرج عن الفرض.

قال أبو علي بن مسكويه: المني من الدم والدم من الغذاء والغذاء من النبات والنبات من الاستقصات والاستقصات من البسائط والبسائط من الهيولي والصورة، والهيولي والصورة لما كانا أول الموجودات ولم يصح وجود أحدهما خلواً من الآخر لم ينحلا إلى شيء موجود بل إلى العدم فيكون وجودهما لا عن شيء وذلك ما أردنا أن نبين. (ش)

والقدم مناف لِطرْيَان الفناء والعدم ولأنَّ الفناء إمّا لانقطاع القوّة المزاجيّة أو لميل كلِّ شيء بطبعه[١] إلى مبدئه ليعود إليه كما بدء منه أو لإعدام الفاعل إيّاه أو لطريان شيء آخر من الحوادث عليه وكلُّ ذلك عليه سبحانه محالٌ.

(كان أوّلاً بلا كيف ويكون آخراً بلا أين) أوليّته عبارة عن كونه قبل وجود الممكنات وآخريّته عبارة عن بقائه بعد فنائهم وما وقع في بعض الرّوايات من نفي الأوّليّة والآخريّة عنه فانّما المقصود منه نفي الأوّليّة والآخريّة الزمانيّتين. واقتران سلب الكيف مع الأوّليّة وسلب الأين مع الآخريّة إمّا لمجرّد الذّكر لا لأمر يقتضيه[٢] إذ لو عكس لكان أيضاً صحيحاً أو لأنَّ إقدام الوهم إلى اعتبار الكيف له مثل زيادة الصفات المختصّة القائمة به في مرتبة الأوّليّة الحاصلة قبل إيجاد الأين والأينيّات أظهر من إقدامه إلى اعتبار الأين له في تلك المرتبة، فلذلك ذكر سلب الكيف مع الأوّليّة، ويمكن أن يقال: أوّليّته عبارة عن اعتبار كونه مبدءاً لكلِّ موجود وآخريّته عبارة عن اعتبار كونه غاية ومقصداً لكلِّ ممكن.

والحاصل أنّهما اعتباران إضافيّان يحدثهما العقول لذاته المقدَّسة، وذلك أنّك إذا لاحظت ترتيب الموجودات في سلسلة الحاجة إليه سبحانه وجدته بالإضافة إليها أنّه أوّل إذ كان انتهاؤها في سلسلة الحاجة إلى غنائه المطلق فهو أوّل بالعلّيّة والشرف وإذا اعتبرته بالنظر إلى ترتيب السلوك ولاحظت منازل السالكين في منازل عرفانه وجدته آخراً إذ هو آخر ما يرتقي إليه درجات العارفين ومعرفته والوصول إليه هي الدَّرجة القصوى والمنزل الآخر للسالكين في حيّز الإمكان وعلى ما ذكرنا لا يرد أنَّ كلَّ ما يصحُّ له من الصفات كان له تعالى استحقاق واحد لجميعها دائماً ولا يكون استحقاقه لبعضها سابقاً على استحقاقه لبعض آخر، فلا يصحُّ أن يقال: مثلاً استحقاقه للأوّليّة قبل استحقاقه للآخريّة ولا استحقاقه للعالميّة قبل استحقاقه للقادريّة لاستحالة تغيّر الأوصاف واستحقاقها فيه، وإنّما لا يرد ذلك لأنَّ استحقاقه تعالى لها بالنظر إلى ذاته سواء لا ترتّب فيه ولا

---

١ ـ قوله «لميل كل شيء بطبعه» سيأتي معنى الفناء في شرح قوله تعالى ﴿كل شيء هالك إلّا وجهه﴾ إن شاء الله تعالى. (ش)

٢ ـ قوله «لمجرد الذكر لا لأمر يقتضيه» وهو بعيد بل الأظهر أن يقال هو جار على عادة الناس إذ كثيراً ما يرد الكلام في القرآن الكريم والأحاديث الشريفة عل مجرى كلام الناس خصوصاً العرب والناس لا يسئلون غالباً عن كيفية ما يأتي بل ينتظرون حتى يأتي بل يهتمون بمعرفة ما مضى مثلاً يسألون عن مجلس ضيافة كانت كيف كانت ولا يسألون عن مجلس سينعقد بعد ذلك لأن السائل والمسؤول كليهما متساويان في الإخبار بالحدس والتخمين فنفى عليه السلام كونه أولاً عن الكيف وكونه آخراً عن الأين فإن الأين مما يسأل عنه غالباً فيما يأتي. (ش)

تقدُّم ولا تأخّر ولا ينافي ذلك التفاوت بحسب الاعتبار لأنَّ اعتبار التفاوت لا يستلزم التفاوت بالنظر إلى الواقع.

لا يقال: قد ثبت أنّه تعالى لا يتّصف بصفة زائدة فكيف يوصف بالأوَّليّة والآخريّة ؟

لأنا نقول: الأوليّة والآخريّة من الأوصاف الإضافيّة الصرفة والنعوت الاعتباريّة المحضة على أنّهما راجعتان إلى السلب كالصفات الذّاتيّة فإنَّ الأوَّليّة راجعة إلى أنّه ليس للموجودات مبدءٌ غيره والآخريّة راجعة إلى أنّه ليس لها غاية ومقصد غيره وأمّا أنّه تعالى بلاكيف ولا أين في لحاظ الأوَّليّة والآخرية له تعالى فلأنّه لا كيف ولا أين له في مرتبة علّيّته للكاينات والكيف والكيفيّات والأين والأينيّات بالضرورة، وإذا خلا من الكيف والأين في تلك المرتبة لم يجز اتّصافه بهما أبداً وإلّا لزم انتقاله من نقص إلى كمال أو من كمال إلى نقص وهو على الواجب بالذّات محال .

(وكلُّ شيء هالك إلّا وجهه) اقتباس من القرآن المجيد وحجّة لما ذكره من أنّه أوّل بلا كيف وآخر بلا أين، بيان ذلك أنَّ ضمير وجهه راجع إليه سبحانه، والوجه بمعنى الذّات والمعنى أنَّ كلاً من الموجودات وإن كان مأخوذاً مع الوجود فهو هالك باطلاً أزلاً وأبداً[1] في ذاته لعدم استحقاق الوجود نظر إلى ذاته القابلة للعدم إلّا ذاته المنزَّهة عن الاحتياج إلى الغير فإنَّ وجـوده الواجـبي لكونه عين ذاته حقٌّ ثابت باق أزلاً وأبداً ومنه نشأ وجود سائر الموجودات على النظام الأفضل والترتيب الأكمل، وإذا كان كذلك فهو المستحقُّ لأوَّليّة الوجود لكونه مبدءاً وآخريّته لكونه غاية ومقصداً وهو المستحقُّ أيضاً لعدم اتّصافه بالكيف والأين هذا الّذي ذكرناه في تفسير هذه الآية الكريمة أشار إليه (بهمنيار) في التحصيل حيث قال: الحقُّ يطلق على شيء يكون الاعتقاد صادقاً بسبب ذلك الشيء، ومع صدق الاعتقاد يكون ذلك الشيء دائماً .

ومع دوامه يكون لذاته لا غير، وإذا كان كذلك فكلُّ شيء بالقياس إلى ذاته باطل وبه حقٌّ وهو

---

١ ـ قوله «فهو هالك باطل أزلاً وأبداً في ذاته» الذي تبادر إلى الذهن من قوله تعالى هالك إلّا وجهه إنه سيهلك بعد ذلك لا أنه هالك فعلاً وفي كل زمان والمعنى الذي ذكر الشارح ونقله عن بهمنيار حسن يشبه ما روى عن جنيد لما سمع قول القائل «كان الله ولم يكن معه شيء» قال الآن كما كان والمراد بالهلاك والفناء إن حملناه على ظاهر اللغة هو التفرق وزوال الصورة والاسم لا العدم المحض، مثلاً إذا مات الحيوان صح أن يقال هلك وفنى لزوال الصورة الحيوانية عنه وخصوصاً إذا تلاشى وتفرق والظاهر من الآيات والروايات في الحشر أن مواد الأشياء باقية ولا يعدم عدماً محضاً قال تعالى ﴿إذا بعثر ما في القبور﴾ وقوله تعالى ﴿من الأجداث إلى ربهم ينسلون﴾ والروح أيضاً باق كما ورد خلقتم للبقاء لا للفناء ويعود الروح إلى العظام النخرة وبالجملة فلا يعدم شيء عدماً محضاً وإنما تنقلون من دار إلى دار ومن حال إلى حال، وأما إن حملناه على المعنى الذي نقله عن بهمنيار فيهلك كل شيء بل كل شيء هالك فعلاً ولا يستثنى منه روح ولا ملك ولا أرض ولا سماء بل كل شيء سوى الباري تعالى هالك قبل يوم القيمة ويوم القيامة وبعد الحشر أيضاً. (ش)

أحقُّ بأن يكون حقّاً، فلذلك «كلُّ شيء هالك إلّا وجهه» انتهى .

ولهذه الآية تأويل آخر[1] ذكره الصدوق في أوّل كتاب الاعتقادات حيث قال: ومعنى الوجه في هذه الآية الدِّين[2] والوجه الّذي يؤتى الله منه ويتوجّه به إليه، وهذا الّذي ذكره ﷺ نقله المصنّف في باب النوادر عن أبي عبدالله عليه‌السلام .

(له الخلق والأمر) أي له إيجاد الأشياء لا يشاركه أحدٌ وله الأمر النافذ الّذي لا يتأبّى منه شيء والمشهور أنَّ الأوَّل إشارة إلى عالم الخلق وهو عالم الجسم والجسمانيّات والثاني إشارة إل عالم

---

١ ـ قوله «وفي هذه الآية تأويل آخر» قال العلامة ﷺ في شرح التجريد: المحققون على امتناع إعادة المعدوم وسيأتي البرهان على وجوب المعاد وههنا قد بين أن الله تعالى يعدم العالم وذلك ظاهر المناقضة ـ إلى أن قال ـ: فقد تأول المصنف معنى الإعدام بتفريق أجزائه ولا امتناع في ذلك فإن المكلف بعد تفريق أجزائه يصدق عليه أنه هالك بمعنى أنه غير منتفع به أو يقال أنه هالك بالنظر إلى ذاته إذ هو ممكن ومتن التجريد هكذا المسألة الثالثة في وقوع العدم وكيفيته والسمع دل عليه ويتأول في المكلف بالتفريق كما في قصة إبراهيم عليه‌السلام .

والمجلسي ﷺ بعد أن نقل القولين في أن الفناء هل هو بمعنى الإعدام المطلق أو تفريق الأجزاء قال: والحق أنه لا يمكن الجزم في تلك المسألة بأحد الجانبين لتعارض الظواهر فيها، قال: وأكثر متكلمي الإمامية على عدم الانعدام بالكلية لاسيما في الأجساد انتهى.

وإنما لم يجزم المجلسي ﷺ تعالى كما جزم العلامة والطوسي رحمها الله لأن إعادة المعدوم ممتنعة عندهما فالتزما بأنه لا يعدم المكلف حتى لا يكون المعاد محالاً وغير ممتنعة عند المجلسي ﷺ قال في البحار: وقد نفاه أي المعاد أكثر ملاحدة الفلاسفة تمسكاً بامتناع إعادة المعدوم ولم يقيموا دليلاً عليه بل تمسكوا تارة بادعاء البداهة وأخرى بشبهات واهية لا يخفى ضعفها على من نظر فيها بعين البصيرة واليقين وترك تقليد الملحدين من المتفلسفين أنتهى. واعتقادي أن صاحب التجريد وشارحه نظراً بعين البصيرة ولم يقلدا الملحدين وسوء الظن بهما غير صحيح. (ش)

٢ ـ قوله «ومعنى الوجه في هذه الآية الدين» والوجه مذكور في آيات كثيرة كقوله تعالى ﴿أينما تولوا فثم وجه الله﴾ ﴿ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام﴾ ولا يناسب حمل جميعها على الدين أو على الإمام ولا يصح حمله على المعنى الجسماني وهو ظاهر، وليس مراد من حمله على الذات الذات بغير اعتبار صفة كما أن اليد والعين يراد بهما الذات باعتبار صفة القدرة أو العلم كذلك هنا يراد بالوجه الذات باعتبار صفة ولا بد أن يكون الصفة عنايته وإضافته الإشراقية وقيوميته لوجود الممكنات والفناء لا يتصور في وجهه لأن ما يفنى إنما يفنى بعدم علته والعلة الفاعلية هو واجب الوجود لا يتطرق إليه العدم وكذلك الغاية المطلقة فما يفنى ليس فناؤه لعدم علته الفاعلية والغائية البتة بل إما العدم استعداد العلة المادية كفناء النفس النباتية بزوال استعداد مزاجها أو لزوال العلة الصورية بطريان الضد كزوال البياض بعروض السواد وأما الفناء الذي يقول به العرفاء فهو مقتضى طبع كل موجود يسير إلى الله تعالى وهو غاية الغايات وهو خارج عن محل الكلام ولعل جميع مجردات عالم الغيب وجه الله الباقي ومنه النفوس الناطقة الإنسانية لبقائها بعد فناءِ الجسد. (ش)

الأمر وهو عالم الرُّوح والرُّوحانيات، ولا يبعد أن يراد بالأوَّل خلق الممكنات مطلقاً وبالثاني وضع الشرائع والأمر التكليفي.

(تبارك الله ربّ العالمين) أي تنزَّه عن النقصان والاتِّصاف بصفات الإمكان، الله الّذي أحدث عالم الخلق وأخرجه من حدِّ النقص إلى حدِّ الكمال وربّى كلَّ شيء وأعطاه ما يليق به من الصفات والأحوال.

(ويلك أيّها السائل) أعاد كلمة الويل لشدَّة غيظه عليه السلام والوجه من السائل لما سمع منه في شأن الباري ما لا يليق به (إنَّ ربّي لا تغشاه الأوهام) الغشاء الغطاء والغشيان بالكسر الإتيان تقول غشيته إذا أتيته يعني لا تأتيه الأوهام ولا تحيط به إذ الوهم إنّما يدرك المعاني الجزئيّة المتعلّقة بالمحسوسات ويمكن أن يراد بالأوهام النفس وقواها لأنَّ النفس في معرفة الصانع كالوهم في أنَّ ما أحاطت به ليس هو الصانع جلَّ شأنه.

(ولا تنزل به الشبهات) لأنَّ الشبهة إنّما تحصل من مزج الباطل بالحقِّ وعدم التميّز بينهما والله سبحانه عالم السرِّ والخفيّات فلا ينزل في ساحة علمه الجهل والشبهات، ويحتمل أن يراد لا ينزل به شبهات الأوهام فإنَّ كلَّ ما مثّله الوهم فهو بعيد عن قدسه جلّ ذكره (ولا يحار) من شيء أمّا من حار الرَّجل يحار حيرة إذا تحيّر في أمره ولم يعرف وجه الفصل فيه فهو حيران فيكون فيه إشارة إلى كمال علمه بالأشياء أو من أجاره بالجيم يجير إجارة إذا أغاثه من شدَّة وأنقذه منها «ولا يجار» حينئذ مبنيٌّ للمفعول، يعني أنّه سبحانه لا ينزل به مصايب حتّى يغيثه أحد وهو الّذي يغيث من يشاء ويحرسه وقد أشار إليه جلَّ شأنه بقوله «قل من بيده ملكوت كلِّ شيء وهو يجير ولا يجار عليه» أي لا يغيثه ولا يمنع منه أحدٌ، وتعديته بعلى لتضمين معنى النصرة (ولا يجاوزه شيء) إمّا بالجيم والزاي المعجمة أي لا يسير عليه شيء ولا يخلّفه وراءه لأنَّ ذلك من صفات الأينيات أو لا يتجاوز شيء عن حكمه وقدرته لأنَّ حكمه جار على جميع المخلوقات وقدرته شاملة لجميع الممكنات وإمّا بالجيم والرَّاء المهملة أي لا يستقرُّ شيء في جواره إذ ليس له مكان، ونسبته إلى الأماكن بالعالم والإحاطة على السواء.

(ولا تنزل به الأحداث) أي لا تنزل به نوايب الزَّمان وحوادثه لأنّه ليس بزمانّي ولاستحالة انفعاله عن الغير وتغيّره من حال إلى حال، أو لا تنزل به الأعراض لاستحالة أن يكون محلاً للعوارض.

(ولا يسأل عن شيء) فعله أو لم يفعله لأنّه مالك قويّ على الإطلاق وسلطان عظيم بالاستحقاق، ومتوحّد بالعظمة والجبروت، وعليم خبير بالملك والملكوت، وكلُّ ما سواه فهو مملوك له، وليس للمملوك أن يسأل مالكه لم فعلت هذا وتركت ذاك، سيّما إذا كان المالك عدلاً

عليماً بالمصالح والمفاسد كلّها .

(ولا يندم على شيء) فعله أو تركه لتمام أمره وكمال علمه واستقامة فعله وإتقان حكمه فلا يعرضه فيما قضاه غلط ولا يلحقه فيما قدّره شكّ وندامة لأنَّ ذلك من توابع نقص العلم ولوازم قبول للشدَّة والضعف وهو سبحانه متنزِّه عن جميع ذلك.

(ولا تأخذه سنة ولا نوم) لأنهما من خواصِّ الحيوانات القابلة للفتور والتعب والرَّاحة إذ السّنة فتور يعرض القوي قبل النوم وسببّها وقوف الأعضاء عن العمل بسبب تحلّل الأرواح البدنيّة وضعفها ورجوعها إلى الاستراحة، والنوم حال يعرض الحيوان من استرخاء اعصاب الدِّماغ من رطوبات الأبخرة المتصاعدة بحيث تقف الحواسّ وتعطّل عن أفعالها لعدم انصباب الرُّوح الحيواني إليها .

(له ما في السموات وما في الأرض وما بينهما) من المجرَّدات والمركّبات وغيرها .

(وما تحت الثرى) أي التراب الندي يعني به الأرض، والغرض من ذكر الآيتين نهي تشبّهه بخلقه والدَّلالة على كمال قدرته وإرادته وتفرُّده في الإلهيّة والرُّبوبيّة وتوحّده في الخالقيّة والمالكيّة ولقد راعى عليه السلام في هذا الحديث حفظ المقصود وهو تنزيه الواجب عن صفات خلقه من أن يتلقّاه وهم المخاطب بنفيه بالكلّية حيث كلّما نفى عنه صفات غير لائقة به أردفها بذكر صفات لائقة لئلا يتبادر وهمه إلى أنَّ نفي الصفات باعتبار نفي الموضوع فليتأمّل .

*** الأصل :**

٤ ـ عدّة من أصحابنا، عن أحمد بن محمّد بن خالد، عن أبيه، رفعه قال: اجتمعت اليهود إلى رأس الجالوت فقالوا له: إنَّ هذا الرّجل عالم ـ يعنون أمير المؤمنين عليه السلام ـ فانطلق بنا إليه نسأله فأتوه فقيل لهم: هو في القصر فانتظروه حتى خرج، فقال له رأس الجالوت: جئناك نسألك. فقال: **سل يايهودي عمّا بدا لك**، فقال: أسألك عن ربّك متى كان ؟ فقال: **كان بلا كينونيّة، كان بلا كيف، كان لم يزل بلا كمّ وبلا كيف كان ليس له قبل، هو قبل القبل بلا قبل ولا غاية ولا منتهى انقطعت عنه الغاية وهو غاية كلّ غاية**، فقال رأس الجالوت: امضوا بنا فهو أعلم ممّا يقال فيه[1] .

*** الشرح :**

(عدّة من أصحابنا، عن أحمد بن محمّد بن خالد، عن أبيه رفعه قال اجتمعت اليهود إلى رأس الجالوت) وهو من أعاظم علمائهم وأحبارهم، وقيل: الرأس سيّد القوم ومقدَّمهم وجالوت اسم

---

١ ـ الكافي: ١ / ٨٨.

أعجميٌّ والمراد به مقدَّم بني الجالوت[1] في العلم.

(فقالوا له إنَّ هذا الرَّجل عالم ـ يعنون أمير المؤمنين عليه السلام ـ فانطلق بنا إليه نسأله، فأتوه فقيل لهم: هو في القصر فانتظروه حتّى خرج) وفي بعض النسخ «حتّى يخرج» وهو يفتقر إلى اعتبار حذف في الكلام كما لا يخفى على العارف بالعربيّة.

(فقال له رأس الجالوت: جئناك نسألك، فقال: سل يا يهودي عمّا بدا لك فقال أسألك عن ربّك متى كان) لمّا سأل عن زمان وجوده وكان السؤال عنه مختصّاً بالموجودات الزّمانيّة الّتي لا تخلوا من كون حادث وكيف وكم وغاية ونهاية وقبل وبعد نفي عنه تعالى هذه المعاني للتنبيه على أنّه لا يصحُّ السؤال عنه بمتى.

(فقال كان بلا كينونيّة) أي بلا كون حادث[2] قال الجوهريُّ: تقول كان كوناً وكينونة، شبّهوه بالحيدودة والطيرورة من ذوات الياء، ولم يجيء من ذوات الواو على هذا إلّا أحرف كينونة وهيعوعة، وديمومة، وقيدودة وأصله كيّنونة بتشديد الياء فحذفوه كما حذفوه من هيّن وميّت ولولا ذلك لقالوا: كونونة ثمَّ إنّه ليس في الكلام فعلولُ، وإما الحيدودة فأصله فعلولةٌ بفتح العين فسكنت.

ولعلَّ المراد أنَّ وجوده تعالى شأنه نفس ذاته المقدَّسة القديمة باعتبار أنّها مبدءٌ للآثار العجيبة والأفعال الغريبة وليس وجوده حادثاً ولا زائداً حتّى يسأل عنه بمتى إذ لو كان حادثاً أو زائداً، فإمّا أن يكون منه أو من غيره، والأوّل باطل لاستحالة أن يكون الشيء علّة لوجود نفسه وإلّا لزم تحقّق الوجود قبل تحقّقه وكذا الثاني لامتناع احتياج الواجب بالذّات في وجوده إلى الغير.

(كان بلا كيف) كانّ المراد أنّه كان بلا صفة زائدة[3] عليه وإلّا لزم تعدُّد الواجب إن كانت تلك

---

١ ـ قوله «مقدم بني الجالوت» كان الشارح رحمه الله زعم أن جالوت اسم رجل وأن جماعة من بني إسرائيل من أولاده ورأس الجالوت رئيسهم والصحيح ما في مفاتيح العلوم أن الجالوت هم الجالية أعني الذين جلوا عن أوطانهم ببيت المقدس ويكون رأس الجالوت من ولد داود عليه السلام انتهى. ويشبه أن يكون جميع روايات هذا الباب عن رأس الجالوت أو خبر من أخبار اليهود حديثاً واحداً بعبارات مختلفة. (ش)

٢ ـ قوله: «بلا كون حادث» كان لفظ كينونة يدل على صيرورة الشيء موجوداً بعد أن لم يكن فإنه مصدر والمصدر دال على الحدوث وإنما اختار لفظة كينونة للدلالة على هذا المعنى مع أن الكون أيضاً مصدر لأن الكون قد اشتهر استعماله في أصل معنى الوجود من غير دلالة على الصيرورة وفي الكائن والمكون فيقال الكون ويراد به العالم مطلقاً وأما الكينونة فلم يستعمل إلّا في المصدر فهو صريح في الحدوث ومزاد الشارح بالحدوث هنا التأخر المعلولي كما دل عليه قوله بعد ذلك فأما أن يكون منه أو من غير إلى آخر الاستدلال وهو ما ذكره الحكماء في إثبات أن وجوده عين ذاته والتفسير مقتبس من صدر المتألهين قدس سره. (ش)

٣ ـ قوله: «كان بلا صفة زائدة» وزاد صدر المتألهين قدس سره بعد هذه الكلمة بل علمه وقدرته وإرادته وحياته كلها نفس ذاته فكما هو موجود بذاته فهو عالم بذاته قادر بذاته مريد بذاته حي بذاته وكذلك في جميع صفاته

الصفة واجبة بالذّات أو احتياجه إلى الغير إن كانت ممكنة، أو المراد أنّه كان ولم يكن كونه مكيّفاً بكيفيّة أصلاً فلا يسأل عن كونه بمتى لأنَّ هذا السؤال إنّما يصحُّ فيما له كيفيّة .

(كان لم يزل بلا كمّ) متّصل ومنفصل مثل الجسم والسطح والخطّ والزمان والعدد[١] والحاصل أن كونه لم يزل منزَّه عن الكميّة والامتداديّة والعدديّة لأنَّ الكميّة أمر عرضي والوجود الأزلي بريء منه ولأنَّ الكمَّ مطلقاً يقبل القسمة والتجزئة والمساواة واللّا مساواة وقد تنزَّه قدس الحقِّ الثابت أزلاً عن قبول هذه الأمور .

(بلا كيف) ولعل المراد بسلب الكيف هنا سلب جنسه الشامل للكيفيّات المحسوسة والكيفيّات الاستعداديّة والكيفيّات النفسانيّة والكيفيّات المختصّة بالكمّ، وفي السابق سلب صفاته تعالى باعتبار الزِّيادة، أو المراد به هنا سلب الكيفيّات المختصّة بالكمِّ بقرينة مقارنته معه وفي السابق سلب ما عداها من الأقسام الثلاثة الأُول، أو المراد به هنا لميزليّته غير مكيّفة بكيفيّة وفي السابق أنَّ كونه ووجوده غير مكيّف بها؛ وعلى التقادير لا يلزم التكرار مع أنَّ الاتّحاد والتكيف أيضاً محتمل .

(كان ليس له قبل) لاستحالة حدوثه ولكونه مبدءاً لجميع الموجودات على تفاوت مراتبها في الوجود والكمال فليس شيء منها قبله .

(هو القبل بلا قبل) أي هو قبل كلِّ من يفرض له القبليّة من غير أن يكون شيء قبله والحاصل أنّه متقدِّم على كلِّ ما له تقدُّم على شيء من غير أن يتقدَّم عليه شيء يعني هو الأوَّل على الإطلاق ولا شيء قبله لما عرفت من وجوب انتهاء سلسلة الوجود والحاجة إليه، ويحتمل أن يكون المراد أنّه قبل كل من يتّصف بالقبليّة ولا يتّصف هو بها لامتناع اتّصافه بالصفات بل قبليّته عبارة عن عدم تقدُّم شيء عليه، أو المراد أنّه قبل كلِّ شيء وليست قبليّته قبليّة زمانيّة بل قبليّة سرمديّة، ولمّا لم تكن قبليّته المطلقة ظاهر الدلالة على بقاء وجوده أبداً وعدم انتهائه في جانب الأبد إلى غاية وعلى كونه أزلاً وعدم انتهائه في جانب الأزل إلى نهاية أشار إليهما بقوله .

(ولا غاية ولا منتهى) بالجرِّ عطفاً على قبل، والمنتهى النهاية وقد يطلق على امتداد محلّ لها يعني هو قبل القبل بلا غاية ينقطع وجوده عند البلوغ إليها لأنَّ انقطاع الوجود من لواحق الأُمور الزّمانيّة المحدثة الكاينة الفاسدة وقد بيّنّا أنّه تعالى ليس بزماني وأيضاً هو واجب الوجود فيمتنع

- الوجودية انتهى. (ش)

١ ـ قوله: «مثل الجسم والسطح والخط» والأصح أن يخصص بالزمان بعد قوله عليه السلام «كان لم يزل» فإن لم يزل يدل على ما يوهم كونه مقارناً لزمان فاحتيج إلى دفع هذا الوهم. (ش)

أن ينقطع وجوده ويلحقه العدم وكذلك هو بلا نهاية ينتهي إليها وجوده في لحاظ أوليّته وإلّا لكان مسبوقاً بالعدم، وهو على واجب الوجود لذاته محالٌ، وينبغي أن يعلم أنَّ الغاية كما صرَّح به علماء العربيّة وغيرهم لها معان: الأوَّل: النهاية، والثاني المسافة الملحوظة معها الامتداد الكمّيّ، والثالث الباعث على الفعل وهو الّذي يسمّونه بالعلّة الغائيّة وهو قد يكون في الوجود الخارجي متأخّراً عنه مثل التأديب في قولنا ضربت تأديباً، وقد يكون متقدّماً عليه مثل الجبن في قولنا قعدت عن الحرب جبناً، وقد تكرَّر ذكر الغاية في هذا الباب والعاقل اللّبيب يعرف من هذه المعاني ما يناسب كلَّ موضع .

(انقطعت عنه الغاية) أي انقطعت عنه المسافة الحسّيّة والعقليّة أو انقطعت عن وجوده النهاية وزالت قبل الوصول إليه، وهذا تأكيد للسابق أو انقطعت عنده العلّة الغائيّة ولم تتجاوزه إلى غاية اُخرى فوقه لأنّه غاية فوق الغايات كما أشار إليه بقوله (وهو غاية كلِّ غاية) لأنّه تعالى آخر ما يقصده السالكون في سكناتهم وغاية ما يطلبه العارفون في حركاتهم في الوصول إليه، بل هو غاية فوق غاياتهم ومآربهم، ومقصد فوق مراداتهم ومطالبهم كما دلَّ عليه قوله تعالى ﴿**وأنَّ إلى ربّك المنتهى**﴾[١] وقوله تعالى ﴿**إلى الله مرجعكم جميعاً**﴾[٢] وقول أمير المؤمنين عليه السلام «وأنت المنتهى فلا محيص عنك وأنت الموعد لا منجا منك إلّا إليك»[٣] والمنتهى هو الغاية وبالجملة هو الله تعالى غاية لكلِّ موجود ونهاية لكلِّ غاية، ومقصود ومرجع لكلِّ مضطرّ مطرود، ولا معدل عنه ولا مقصد فوقه ولا ملجأ إلّا هو ولا منجا منه إلّا إليه .

(فقال رأس الجالوت: امضوا بنا فهو أعلم بما يقول فيه) أي في وصف ربّه[٤] ولعلَّ اليهودي لم يفهم حقيقة كلام معدن العلوم النبويّة ومخزن الأسرار الإلهيّة فلذلك لم ينظر إليه بعين الطاعة والانقياد أو فهمه ولكن أعرض عنه للرِّئاسة والعناد والله وليُّ التوفيق وإليه هداية الطريق[٥] .

*** الأصل :**

٥ ـ وبهذا الإسناد، عن أحمد بن محمّد بن أبي نصر، عن أبي الحسن الموصلي عن أبي عبدالله عليه السلام قال: جاء حبر من الأحبار إلى أمير المؤمنين عليه السلام فقال: يا أمير المؤمنين متى كان ربّك ؟

---

١ ـ سورة النجم: ٤٢. ٢ ـ سورة المائدة: ٤٨.

٣ ـ النهج قسم الخطب والأوامر تحت رقم ١٠٧ .

٤ ـ قوله «أي في وصف ربه» تفسير للضمير المجرور وإنما أرجعه إلى الوصف بناء على النسخة التي عنده ـ طاب ثراه ـ ففيها «فهو أعلم بما يقول فيه» بالباء والمضارع المعلوم وفي بعض النسخ المصححة «فهو أعلم مما يقال فيه» بلفظ «من» بدل الباء والمضارع المجهول فضمير فيه راجع إليه عليه السلام وإنما قال رأس الجالوت ذلك إقراراً لفضله هـ ق (كذا في هامش بعض النسخ) .

٥ ـ الكافي: ١ /٨٩.

فقال له: **ثكلتك أُمّك ومتى لم يكن؟ حتّى يقال: متى كان، كان ربّي قبل القبل بلا قبل، وبعد البعد بلا بعد، ولا غاية ولا منتهى لغايته، انقطعت الغايات عنده فهو منتهى كلّ غاية**، فقال: يا أمير المؤمنين أفنبيٌّ أنت؟ فقال: **ويلك إنّما أنا عبد من عبيد محمّد** صلّى الله عليه وآله.

وروي أنّه سُئل عليه السلام: أين كان ربّنا قبل أن يخلق سماءً وأرضاً؟ فقال عليه السلام: **أين سؤال عن مكان، وكان الله ولا مكان**[1].

*** الشرح:**

(وبهذا الإسناد) ليس لهذا مرجع ظاهر، كأنّه أراد بهذا الإسناد عن أحمد بن محمّد بن خالد (عن أحمد بن محمّد بن أبي نصر، عن أبي الحسن الموصلي، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: جاء حبر من الأحبار) الحبر بالكسر أو الفتح عالم من علماء اليهود والكسر أفصح لأنّه يجمع على الأفعال دون الفعول وهو الرّاجح عند القرّاء وتوقّف الأصمعي في الترجيح، وقال أبو عبيدة: والّذي عندي أنّه الحبر بالفتح ومعناه العالم بتحبير الكلام والعلم وتحسينه ويرويه المحدِّثون كلّهم بالفتح.

(إلى أمير المؤمنين عليه السلام فقال يا أمير المؤمنين) خاطبه بذلك على الرّسم والعادة وإلّا فاليهود لا يعتقدون بإيمان هذه الأمّة. (متى كان ربّك؟ فقال له: ثكلتك أمّك) ثكلت المرأة ولدها مات منها ثُكلاً وثَكَلاً كذا في المغرب والدّعاء بذلك شائع عند العرب وإن لم تكن الأم موجودة.

(ومتى لم يكن حتّى يقال متى كان) يمكن إرجاعه إلى قياس استثنائي تقريره لو صحَّ السؤال عنه بمتى كان صحَّ السؤال عنه بمتى لم يكن، والتالي باطل فالمقدَّم مثله، أمّا بيان الشرطيّة فلأنَّ متى كان سؤال عن أوّل وجوده وكلّما كان الشيء حادثاً في وقت كان عدمه سابقاً عليه فكما صحَّ أن يقال: متى كان صحَّ أن يقال: متى لم يكن، وأمّا بطلان اللّازم فلأنَّ وجوده قديم أزليٌّ ليس مسبوقاً بالعدم فلا يصحُّ أن يقال: متى لم يكن.

(كان ربي قبل القبل بلا قبل) قد مرَّ شرحه[2] (ولا بعد البعد بلا بعد) يعرف بالمقايسة وقد أكّد

---

١ ـ الكافي: ١ / ٩٠.

٢ ـ قوله «قبل القبل بلا قبل» كان الحديثين واحد وانما اختلف لفظه باختلاف الرواية ورأس الجالوت هو الحبر ومقصود عالم اليهود امتحان المسلمين هل يعرفون المعنى الذي علمهم الأنبياء من الله وواجب الوجود أوهم على جاهليتهم من تصوير الأوثان وآلهة مخلوقة مجسمة ومعنى قبل القبل بلا قبل يزيح أساس ظنهم في المسلمين ويثبت أنهم عرفوا معنى وجوب الوجود وانتهاء الممكنات إليه وقبل القبل هنا القبلية بالعلية أي هو علة العلل ولا علة له وكذلك بعد البعد أي غاية الغايات وليس المراد القبلية بالزمان إذ لا شرف فيها، فقد يكون المتأخر في الزمان أشرف، ولا القبلية بالمكان إذ لا مكان له ولا القبلية بالطبع إذ ربما يكون القبل انقص ولكنه تعالى قبل بالعلية ويلزمه السابقية بالشرف والفضل وإن لم يكن اللازم مراداً هنا. (ش)

كلِّ واحد من القبليّة والبعديّة بكمالها فكان قبليّته سلب قبليّة شيء عنه وكمال بعديّته سلب بعديّة شيء عنه فلا يكون شيء قبله ولا بعده (ولا غاية) أي ولا نهاية لوجوده في جهتي القبليّة والبعديّة لكونه أزليّاً وأبديّاً.

(ولا منتهى لغايته) أي ليس نهاية لامتداد أو ليس محلاً لغاية ونهاية إذ ليس له كمّيّة مقتضية لاتصافه بالأطراف والنهايات واقترانه بالامتدادات: الغايات، كما أشار إليه أميرُ المؤمنين عليه السلام في بعض خطبه بقوله «ليس بذي كبر امتدَّت به النهايات فكبّرته تجسيماً، ولا بذي عظم تناهت به الغايات به الغايات فعظّمته تجسيداً»[1].

(انقطعت الغايات عنده فهو منتهى كلِّ غاية) لأنّه منتهى رغبة الخلائق ومفزعهم في المهمّات والمقاصد وفي الأدعية المأثورة «يا منتهى غاية السائلين وفي الصحيفة السجّادية «اللّهم يا منتهى مطلب الحاجات» وسرُّ ذلك أنَّ لكلِّ شيء مستقرّاً يستقرُّ فيه إذا بلغ إليه ومستقرُّ القلوب والفؤاد الّذي إذا بلغت إليه تطمّنُّ ولا تطلب سواه هو الله تعالى شأنه.

(فقال يا أمير المؤمنين أفنبيٌّ أنت؟) لعلَّ منشأ الاستفهام أنَّ السائل كان قد قرأ من الكتب الإلهيَّة أنَّ ما ذكره عليه السلام من صفات الرَّب[2] وأنّه لا يخبر به إلّا نبيٌّ بتعليم ربّاني.

(فقال ويلك إنّما أنا عبدٌ من عبيد محمّد صلى الله عليه وآله) وما ذكرته فإنّما سمعته منه وهو أخبرنا به من طريق الوحي، قال الصدوق رحمه الله يعني بذلك عبد طاعة لا غير ذلك (وروي أنّه سئل عليه السلام أين كان ربّنا قبل أن يخلق سماءً وأرضاً فقال عليه السلام أين سؤال عن مكان) أي عن حصول شيء في المكان لا عن حقيقته، تقول: أين زيد تسأل عن حصوله في المكان المعيّن (وكان الله ولا مكان) إذ المكان أمر حادثٌ مخلوق[3] فلا يصحُّ أن يسأل عنه بأين.

*** الأصل:**

٦ ـ عليّ بن محمّد، عن سهل بن زياد عن عمرو بن عثمان، عن محمّد بن يحيى عن محمّد بن

---

١ ـ النهج قسم الخطب والأوامر تحت رقم ١٨٣.

٢ ـ قوله «من صفات الرب» قد ورد في التوراة الموجودة عند أهل الكتاب إن موسى عليه السلام قال لله تعالى أنا آتي إلى بني إسرائيل وأقول لهم أرسلني إليكم إله آبائكم فإن قالوا لي ما اسمه ما أقول لهم؟
فقال الله لموسى أهيه أشر أهيه (قد يصحف في كتب الأدعية بآهياً شراهياً) أي أكون الذي أكون وقال هكذا تقول لبني إسرائيل أهيه أرسلني إليكم يعني أكون أرسلني (خروج ٣: ١٤) وهذا من أعظم تعاليم التوراة يشير إلى أنه (تعالى) عين الوجود ولا يمكن أن يحيط بحقيقته أحد وأيضاً اسمه عندهم يهوه أي يكون. (ش)

٣ ـ قوله: «اذ المكان أمر حادث مخلوق» هذا حق ولا يعترف به الماديون والطبيعيون في عصرنا ويزعمون الفضاء الغير المتناهي الخالي عن كل شيء مكاناً للأشياء وقد سبق ويأتي أيضاً كلام فيه.(ش)

سماعة، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: **قال رأس الجالوت لليهود: إنَّ المسلمين يزعمون أنَّ عليّاً عليه السلام من أجدل النّاس وأعلمهم، اذهبوا بنا إليه لعلّي أسأله عن مسألة وأُخطّئه فيها فأتاه فقال: يا أمير المؤمنين إنّي أريد أن أسألك عن مسألة قال: سل عمّا شئت، قال: يا أمير المؤمنين متى كان ربّنا، قال له: يا يهودي إنّما يقال: متى كان لمن لم يكن، فكان متى كان، هو كائن بلا كينونيّة كائن، كان بلا كيف يكون، بلى يا يهودي ثمّ بلى يا يهودي كيف يكون له قبل ؟! هو قبل القبل بلا غاية ولا منتهى غاية ولا غاية إليها انقطعت الغايات عنده، هو غاية كلّ غاية فقال: اشهد أنّ دينك الحقّ وأنّ ما خالفه باطل**[1].

*** الشرح :**

(عليُّ بن محمّد عن سهل بن زياد عن عمرو بن عثمان عن محمّد بن يحيى عن محمّد بن سماعة، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: قال رأس الجالوت لليهود إنَّ المسلمين يزعمون أنَّ عليّاً من أجدل النّاس) أي أقواهم في المجادلة والخصام وأشدُّهم في المناظرة والكلام وأفصحهم بياناً وأطلقهم لساناً (وأعلمهم) في فنون العلم كلّها بحيث لم يسبقه سابق ولا يلحقه لاحق.

(اذهبوا بنا إليه لعلّي أسأله عن مسألة وأخطّئه فيها) أخطأ وخطّأ إذا لم يصب الصواب كذا في تاج المصادر وخطأه تخطئة إذا نسبة إلى الخطأ فقال له: أخطأت.

(فأتاه فقال يا أمير المؤمنين إنّي أُريد أسألك عن مسألة قال: سل عمّا شئت) دلَّ هذا على أنّه عليه السلام كان بحراً زاخراً في العلوم وإنّه كان لا يخفى عليه شيء كما يدلُّ عليه قوله عليه السلام «سلوني»[2] قال بعض العامّة هو أوّل قائل بهذه الكلمة ولم يقلها أحدٌ غيره وفيه دلالة على أنّه ليس لعلمه نهاية.

(قال: يا أمير المؤمنين متى كان ربّنا ؟

قال له: يا يهودي إنّما يقال: متى كان لمن لم يكن فكان) أي لمن لم يكن موجوداً فوجد فيسأل بمتى عن زمان وجوده. وأمّا من كان موجوداً في الأزل قبل وجود الزمان بلا بداية لوجوده فلا يصحُّ أن يسأل عنه بمتى كان (متى كان) الظاهر أنّه بدل عن مقول إنّما يقال وهو متى كان أو تأكيد له، ويحتمل أن يكون إعادة للسؤال بعينه للمبالغة في إنكاره وعدم استقامته لثبوت ما ينافيه كما أشار إليه بقوله (هو كان بلا كينونيّة كائن) أي هو موجود بلا كون حادث فلا يدخل كونه في مقولة متى لأنَّ «متى» سؤال عن الكون الحادث المسبوق بالعدم، وفيه تنبيه على أنّه ليس المراد بكونه ما يتبادر من مفهوم الكون عند الإطلاق أعني الحدوث بل الوجود المجرّد عن الحدوث والزّمان.

(كان بلا كيف) من الكيفيّات المعروفة في خلقه لأنَّ اتّصافه بها نقص لائق بالممكنات المفتقرة

---

١ ـ الكافي: ١ /٩٠.

٢ ـ النهج قسم الخطب تحت رقم ٢٨٧.

من جميع الجهات. ولمّا كان هنا مظنّة أن يقول اليهوديُّ كيف يكون الشيء بلا كون حادث وبلا كيف أجاب عنه عليه السلام على سبيل الاستيناف بقوله (يكون) أي يكون جلَّ شأنه بلاكون حادث وبلا كيف.

(بلى يا يهوديّ ثم بلى يا يهوديُّ) كرَّر بلى لأنَّ بلى آلة لإثبات ما أنكره المخاطب ونفاه صريحاً أو ضمناً ولمّا كان ما نفاه المخاطب هنا شيئين أتى عليه السلام بآلة الإثبات مرَّتين ثمَّ أوضح ذلك بقوله (كيف يكون له قبل) يعني لا يكون له قبل فلا يكون له حدوث ولاكيف لأنَّ الكيف من الأوصاف الحادثة الّتي لا يتّصف بها غير الحادث وأمّا أنّه لا قبل له فأشار إليه بقوله (هو قبل القبل بلا غاية) أي بلا نهاية في جانب الأزل.

(ولا منتهى غاية) أي لا نهاية لامتداده أو لا امتداد له نهاية (ولا غاية إليها) الإضافة بيانيّة والمقصود نفي الانتهاء عنه في جانب الأبد وبالجملة نفي أوّلاً أن يكون له ابتداء، وثانياً أن يكون له امتداد ونهاية، وثالثاً أن يكون له انتهاء. وبهذا ظهر أنّه مباين للخلق إذ الخلق لا يخلو من هذه الأمور فلا يجوز أن يوصف بالحدوث والكيفيّات الّتي من صفات الخلق.

(انقطعت الغايات عنده) أي ليست له تلك الغايات المذكورة على أن يكون اللّام للعهد وقد مرَّ له احتمالات اُخر.

(هو غاية كلِّ غاية) لأنّه ينتهي إليه جميع الخلائق ومقاصدهم كما عرفت آنفاً (فقال: أشهد أنَّ دينك الحقُّ) الحقُّ الأمر الثابت المطابق للواقع وتعريفه باللّام لقصد الحصر ثمَّ أكّد الحصر بقوله (وإنَّ ما خالفه باطل) أي زائل غير مطابق للواقع والظاهر أنَّ المراد بالدِّين هنا ما ذكره عليه السلام من العقائد الصحيحة في وصف الباري، ويحتمل أن يراد به الشريعة النبويّة وحينئذ يراد ببطلان ما خالفها بطلانه بعدها لا مطلقاً كما في الأوَّل.

*** الأصل:**

٧ - عليُّ بن محمّد رفعه، عن زرارة قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: أكان الله ولا شيء: قال: **نعم كان ولا شيء** قلت: فأين كان يكون؟ قال: وكان متّكئاً فاستوى جالساً وقال: **أحلت يا زرارة وسألت عن المكان إذ لا مكان**[1].

*** الشرح:**

(عليُّ بن محمّد رفعه، عن زرارة قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: أكان الله ولا شيء) قبله ومعه والاستفهام يحتمل الحقيقة والتقرير (قال: نعم كان ولا شيء قلت فأين كان يكون) كأنّه لكونه في

---

١ - الكافي: ١ /٩١.

مبادي التعلّم لم يقصد بذلك مجرَّد السؤال عن كونه تعالى في المكان بل قصد مع ذلك أن كونه ولا شيء معه مستبعدٌ لتوهّمه أنَّ له مكاناً بناء على أنَّ الف النفس بالمتحيّزات والمحسوسات أعجز عن إدراك شيء بلا تحيّز ولا مكان ولم يعلم أنَّ المكان أيضاً شيء وليس له مكان فخالق المكان أولى أن لا يكون له مكان ويحتمل أنّه كان عالماً بأنه لا مكان له تعالى ولكن سأل عن ذلك ليعلم سرَّ ذلك ويهتدي إلى طريق المناظرة مع المخالفين.

(قال: وكان متّكئاً فاستوى جالساً) دلَّ على عدم قبح اتّكاء المعلّم عند المتعلّم ولعلّ سبب الاستواء هو عروض التغيّر والاضطراب له من استماع هذا الكلام.

(وقال أحلت يا زرارة) أي تكلّمت بالكلام المحال وهو الّذي ليس له وجه صحّة أصلاً (وسألت عن المكان إذ لا مكان)[1] لأنَّ المكان سواء كان بالمعنى اللّغوي كالأرض للسرير، أو

---

١ ـ قوله «عن المكان إذ لا مكان» يحتمل أن يكون المراد بالمعنى اللغوي أعني ما يعتمد عليه الشيء وهو بعيداً والمكان المصطلح عند الخواص وهو ما يتبدل على الجسم عند الحركة وهو أوضح والفرق أن السهم المرمى والطائر وكل ما لا يعتمد على شيء ليس له مكان بالمعنى الأول وله مكان بالمعنىٰ الثاني وقد مرَّ حديث ابن ميثم عن أبي عبدالله عليه السلام في اختلاف زرارة وهشام بن الحكم في الهواء أنه مخلوق أو غير مخلوق وأن أبا عبدالله عليه السلام جعل اختلافهم مما لا يضر بالدين وفي هذا الحديث دلالة على قول زرارة وأن الفضاء أو المكان مخلوق وكان الله تعالى ولا مكان ثم خلق المكان. وأعلم أن الحكماء اختلفوا في ماهية المكان فالمحققون منهم أنه السطح الحاوي المماس للمتمكن وزعم بعضهم أنه الفضاء الذي يشغله الجسم بحيث لو لم يكن الجسم فيه لكان خالياً ويسمونه البعد المفطور، على الأول هو مخلوق بخلق الأجسام ولو لم يكن جسم في العالم لم يكن فضاء ومكان أصلاً وعلى الثاني هو غير مخلوق عند قائليه إذ لا يتصورون إمكان عدمه وكل ما لا يحتمل عدمه فهو واجب الوجود وإنما جعل الصادق عليه السلام خلافهم مما لا يضر بالدين مع أن إثبات واجب غير الله تعالى ينافي التوحيد الثابت في كل دين إلهي لأن هؤلاء يعتقدون أن الفضاء الخالي لا شيء ولا يلتزمون بأنهم أثبتوا شريكاً في القدم وليس لزوم الشرك بديهياً ولا هو من اللوازم البينة لثبوت الخلاء وفهم بطلان الخلاء صعب على ذهن الأكثرين وتكليفهم به تكليف بما لا يطاق، فالحق أن المكان مخلوق كما في هذا الحديث، وإن كان قول مثبتي الخلاء مما لا يضر بالدين، ثم أن القائلين بالخلاء يلزمون بأمور عجيبة الأول ان الفضاء الخالي غير متناه وهذا فرع كونه واجب الوجود فإن الحكم بكون الشيء غير متناه في العظم من غير أن يحس به أو يدل عليه دليل باطل ألا ترى أنه لا يمكن أن يحكم أحد بأن جسماً كقطعة حجر أو تراب أو سلسلة حديد غير متناه من الجانب الذي لا يلينا ولا نراه ولكن يحكم بأن الخلاء غير متناه فيعلم بذلك أن الخلاء في ذاته واجب الوجود عندهم لا يحتمل عدمه حتى يحتاج وجوده إلى الاثبات وقد يلهج أهل زماننا بأنه قد ثبت الخلاء وعدم التناهي ولم نقف على دليل مثبت بل لم نقف فيهم على من فهم معنى الدليل ويميز بين الثابت وغير الثابت.

الثاني من العجائب أنهم يلتزمون بأن الخلاء لا شيء ومع ذلك يتأثر بأمواج النور والكهرباء ويجعلون الواسطة في إيصال نور الشمس والقمر والكواب إلينا أثير الخلاء ويقولون إذا سطع نور الشمس حدث في الأثير

بمعنى البعد المجرَّد عن المادَّة أو بمعنى السطح الباطن من الجسم الحاوي المماسّ للسطح الظاهر من الجسم المحوي لم يكن موجوداً في الأزل فاستحال أن يسأل عن الموجود الأزلي بأنّه في أيّ مكان كان وأيضاً لو كان هو في المكان بأيّ معنى كان، كان قابلاً للتجزية والتقسيم والزّيادة والنقصان وهو منزَّه عن هذه الأمور.

*** الأصل:**

٨ ـ عليّ بن محمّد، عن سهل بن زياد، عن محمّد بن الوليد، عن ابن ابي نصر عن أبي الحسن الموصليّ عن أبي عبدالله عليه السلام قال: أتى حبر من الأحبار أمير المؤمنين عليه السلام فقال: يا أمير المؤمنين متى كان ربّك؟ قال: **ويلك إنّما يقال: متى كان لما لم يكن فأمّا ما كان فلا يقال: متى كان. كان قبل القبل بلا قبل، وبعد البعد بلا بعد، ولا منتهى غاية لتنتهي غايته**، فقال له: أنبيٌّ أنت؟ فقال: **لأُمّك الهبل إنّما أنا عبد من عبيد رسول الله صلى الله عليه وآله**[1].

*** الشرح:**

(عليٌّ بن محمّد، عن سهل بن زياد، عن محمّد بن الوليد، عن ابن أبي نصر. عن أبي الحسن الموصلي[2] عن أبي عبدالله عليه السلام) في بعض النسخ عن أبي الحسن الموصلي: عن أبي إبراهيم، عن

- تموج نظير تموج الماء بسقوط حجر فيه فينقل الموج سريعاً من الشمس إلى الأرض مثلاً وهو النور ولا أدري أن اللا شيء كيف يتموج وينفعل.

الثالث أنهم لا يجوزون على الخلاء أو على أثير الخلاء الخرق والالتيام والتنحي والحركة فإذا تحرك كرة من هذه الكرات في الفضاء الخالي خرج من مكان ودخل إلى مكان مستمراً والمكان باق ثم يقولون إن أوجدنا الخلاء في إناء مسدود ونقلناه من مكان إلى آخر انتقل الخلاء الذي في الإناء من مكانه فيلزم إثبات خلاءين متطابقين أحدهما ينقل بنقل الإناء والآخر لا ينقل، وإن فرضنا عدة أواني صغار وكبار كل واحد في الآخر وأوجدنا الخلاء في الجميع وتحرك الأول في الثاني والثاني في الثالث وهكذا وحركت الجميع في الخلاء يتعدد الخلاء بتعدد الأواني واختلاف الحركات فاحدس من ذلك أن الخلاء الذي يتوهمونه أمر اعتباري يتعدد بتعدد الاعتبارات، نظير الفوق والسفل ويتوهم خلاء في خلاء كما يتوهم فوق على فوق على فوق، وأما من يلتزم بأن الفضاء مملوء من الأثير المتموج كما قلنا فهو منكر للخلاء ألبتة والأثير عندهم بمنزلة الأجسام الفلكية التي كان يعتقد بها القدماء.(ش)

١ ـ الكافي: ١ /٩١.

٢ ـ قوله «عن أبي الحسن الموصلي» هذا هو الحديث الخامس بعينه والاختلاف في بعض كلماته يدل على ما ذكرنا في المجلد الثاني (٢٧٨ و٢٥٧) من أن جميع ألفاظ الأحاديث غير محفوظة في الروايات وكلتا الروايتين عن أحمد بن محمد بن أبي نصر أحداهما بنقل محمد بن وليد عنه والثاني بنقل البرقي عن أبيه عنه والاختلاف هكذا:

أتى حبر من الأحبار. فقال له ثكلتك أمك ومتى لم يكن حتى يقال متى كان.

جاء حبر من الأحبار. قال ويلك إنما يقال متى كان لما لم يكن فأما ما كان فلا يقال متى كان.

أبيه عن أبي عبدالله عليه السلام .

(قال: أتى حبر من الأحبار أمير المؤمنين عليه السلام فقال: يا أمير المؤمنين متى كان ربّك قال: ويلك إنّما يقال: متى كان لما لم يكن) يعني لما لم يكن فكان وإلّا فما لم يكن يشمل المعدومات الصرفة ولا يصحُّ أن يسأل عنه بمتى كان (فأمّا ما كان) أزلاً بلا سبق العدم على وجوده .

(فلا يقال متى كان) لاختصاص هذا السؤال بالكائنات الحادثة (كان قبل القبل بلا قبل وبعد البعد بلا بعد ولا منتهى غاية لتنتهي غايته) أي ليس هو منتهى مسافة وهميّة أو حسّية أو عقليّة أو زمانيّة أو مكانيّة لتنتهي مسافته إليه ويقال: هو هناك وليس قبله حتّى يسأل عنه بأين أو متى وإنّما كون الأزلي كون سرمديٌّ مجرد في الواقع وفي لحاظ العقل عن هذه الأُمور ولواحقها .

(فقال له أنبيٌّ أنت ؟ فقال لأُمّك الهبل) في الصحاح الهبل بالتحريك مصدر قولك هبلتهُ أُمّه أي ثكلته، وفي المغرب يقال: فلان هبلته أمّه إذا مات ثمَّ قال في دعاء السوء هبلتك أمّك ثمَّ استعمل في التعجب كقاتلك الله .

(إنّما أنا عبد من عبيد رسول الله صلى الله عليه وآله) مطيعٌ لأقواله وأفعاله، والقصر من باب قصر الموصوف على الصفة قصراً إضافياً بالنسبة إلى النبوة .

- ولا غاية ولا منتهى لغايته انقطعت الغايات عنده فهو منتهى كل غاية .

ولا منتهى غاية لتنتهى غايته.(ش)

باب النسبة

النسبة بكسر النون مصدر يقال نسبته ينسبه من باب ضرب ونصر نسباً بالتحريك ونسبة بالكسر أي ذكر نسبه ووصفه .

*** الأصل :**

١ ـ أحمد بن إدريس، عن محمّد بن عبدالجبّار، عن صفوان بن يحيى، عن أبي أيّوب، عن محمّد بن مسلم، عن أبي عبدالله عليه السلام **قال: إنّ اليهود سألوا رسول الله** صلى الله عليه وآله فقالوا: **أنسب لنا ربّك، فلبث ثلاثاً لا يجيبهم ثمَّ نزلت قل هو الله أحد إلى آخرها**[1] .

*** الشرح :**

أحمد بن إدريس، عن محمّد بن عبدالجبّار، عن صفوان بن يحيى، عن أبي أيّوب، عن محمّد ابن مسلم، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: إنَّ اليهود سألوا رسول الله صلى الله عليه وآله فقالوا: أنسب لنا ربّك أي اذكر نسبه وصفه لنا حتّى نعرفه بصفته وكأنّهم سألوه اختباراً بأنّه هل يقول شيئاً من قبله أو يقول ما هو مذكور في التوراة

(فلبث ثلاثاً) أي ثلاث ساعات أو ثلاث ليال مع أيّامها واللّيل ممّا يذكّر ويؤنّث بحسب السماع كما صرَّح به بعض الأفاضل في حاشيته على المطوّل فلا يرد أنَّ حذف التاء في الثالث لا وجه له .

(لا يجيبهم) وهو ينتظر الوحي لأنّه كان لا ينطق عن الهوى وفيه حثٌّ للناس على السكوت فيما لا يعلمون .

(ثمَّ نزلت قل هو الله أحد إلى آخرها) وفيها من جوامع التوحيد ما يعجز عنه عقول العارفين ومن لوامع التنزيه ما يتحيّر فيه فحول السالكين فقد كتب العلماء ودوَّن الفضلاء شيئاً جميلاً من حقائقها وأمراً جزيلاً من دقائقها ولم يجدوا مع ذلك معشار ما فيها فمن تمسّك بها وتفكّر فيها فقد رشد ومن أعرض عنها وقال بخلافها فهلك وقد فسد .

*** الأصل :**

٢ ـ ورواه محمّد بن يحيى، عن أحمد بن محمّد، عن عليّ بن الحكم، عن أبي أيّوب [وعن]

---

١ ـ الكافي: ١ / ٩١.

محمّد بن يحيى عن أحمد بن محمّد بن عيسى، ومحمّد بن الحسين عن ابن محبوب عن حمّاد بن عمرو النصيبي. عن أبي عبدالله عليه السلام قال: **سألت أبا عبدالله عليه السلام عن قل هو الله أحد فقال عليه السلام: نسبة الله إلى خلقه أحداً صمداً أزليّاً صمديّاً لا ظلَّ له يمسكه وهو يمسك الأشياء وبأظلّتها، عارف بالمجهول، معروف عند كلّ جاهل، فردانيّاً، لا خلقه فيه ولا هو في خلقه، غير محسوس ولا مجسوس، لا تدركه الأبصار، علا فقرب ودنا فبعُد وعُصي فغفر واُطيع فشكر؛ لا تحويه أرضه ولا تقلّه سماواته، حامل الأشياء بقدرته، ديموميٌّ أزليٌّ لا ينسى ولا يلهو ولا يغلط ولا يلعب ولا لإرادته فصل. وفصله جزاء وأمره واقع، لم يلد فيُورث ولم يولد فيشارك ولم يكن له كفواً أحد**[1].

* **الشرح:**

(ورواه) أي روى هذا الحديث بمضمونه[2] وهو أنَّ قل هو الله أحد نسبة الرّبِّ (محمّد بن يحيى، عن أحمد بن محمّد) وهو ابن خالد البرقي (عن عليّ بن الحكم، عن أبي أيّوب [وعن] محمّد بن يحيى،[3] عن أحمد بن محمّد بن عيسى، ومحمّد بن الحسين) يعني ابن أبي الخطاب وهو عطف على أحمد بن محمّد بن عيسى لا على محمّد بن يحيى.

(عن أبن محبوب، عن حمّاد بن عمرو النصيبي) نسبة إلى نصيبين اسم بلد والرَّجل مجهول الحال (عن أبي عبدالله عليه السلام) الظاهر أنَّ رواية أبي أيّوب عنه عليه السلام بلا واسطة فليتأمّل (قال) يعني حمّاد أو أبي أيّوب أيضاً على تأويل كلّ واحد.

---

١ ـ الكافي: ١ / ٩١.

٢ ـ قوله «هذا الحديث بمضمونه» يعني أن الحديث الثاني الذي رواه حماد بن عمرو النصيبي هو عين الحديث الأول الذي رواه محمد بن مسلم معنى ومضموناً إذ كل واحد منهما بيان أن قل هو الله أحد نسبة الرب تعالى. (ش)

٣ ـ قوله «أبي أيوب ومحمد بن يحيى» هكذا في النسخ بإثبات واو العطف بين أبي أيوب ومحمد بن يحيى فيصير المفاد أن الحديث الأول رواه أيضاً محمد بن يحيى إلى آخر الإسناد وقال رفيعاً النائيني رحمه الله: الأولى ترك الواو يعني أن يكون محمد بن يحيى أولَ الحديث الثاني وهو استئناف على اصطلاح المحدثين إذ لا يعطفون الإسناد اللاحق على الحديث السابق بالواو ولكنه خلاف ما في النسخ المنقولة والأولى ما ذكره الشارح هنا وعليه بنى أستاذ الحكماء المتألهين في شرحه والعلامة المجلسي رحمه الله وافق النائيني ولكن كان في نسخته «وعن محمد بن يحيى» فقال: و«عن» زيادة من النساخ ولا ريب في زيادة كلمة «عن» إذ يروي الكليني رحمه الله عن محمد بن يحيى بغير واسطة وتصديره بها غير معهود منه على أنها غير موجودة في النسخ التي رأيناها ومنها نسخة مصححة مقروءة على المحدث الجزائري وشهادته عليه بالمقابلة بخطه وعليه خط المجلسي رحمه الله أيضاً وأما زيادة حرف الواو فبعيدة لوجوده في النسخ ولا يجوز الاعتماد في العلوم المنقولة إلّا على النقل إلّا إذا حصل اليقين بخلافه. (ش)

(سألت أبا عبدالله عليه السلام عن قل هو الله أحد فقال نسبة الله إلى خلقه) أي صفاته الذاتيّة والتنزيهيّة المنزلة إلى خلقه ليعرفوه ويميّزوه بها عن غيره من الممكنات (أحداً) حال عن الله أو منصوب بفعل مقدَّر أي ذكر الله في وصفه أحداً لا ثاني له في الوجود والوجوب ولاكثرة في ذاته وصفاته ذهناً وخارجاً).

(صمداً) الصمد السيّد المصمود فعَل بمعنى مفعول كالحسب والقبض يعني أنّه السّيد الّذي يصمد إليه في طلب الأُمور والنوائل ويقصد في دفع الحوائج والنوازل ويلاذ به في السرّاء والضرّاء ويلتجا إليه في الشدَّة والرَّخاء ولذلك يوصف به سبحانه لأنّه المستغني عن الغير على الإطلاق وكلُّ ما سواه يحتاج إليه من جهات متكثّرة، وأنت إذا تأمّلت في معنى الأحد والصمد علمت أنَّ جميع ما ذكره عليه السلام إلى قوله لم يلد مندرج تحتهما ومستخرجٌ منهما.

(أزليّاً) إذ لو كان حادثاً لكان الموجد له هو الصمد لا هو ولأنَّ وجوب وجوده لذاته يستلزم استحالة عدمه أزلاً وأبداً وأزله عبارة عن سلب الابتداء والأوَّليّة عنه.

(صمدياً) أي ليس بجسم ولا جسماني ولا مفتقر إلى شيء بل يفتقر إليه كلُّ ما سواه والنسبة للمبالغة مثل الأحمريّ.

(لا ظلَّ له) أي لا سبب[1] أو لا صورة أو لا مثل أو لا ظلَّ بالمعنى المعروف له (يمسكه) عن عروض الزَّوال وحدوث التغيّر.

(وهو يمسك الأشياء بأظلّتها) أي بأسبابها، أو بصورها، أو بغير ذلك ممّا ذكر ونقل من الشيخ العارف بهاء الملّة والدِّين أنَّ المراد بأظلّتها رب أنواعها انتهى[2] ولا يبعد أن يراد بالظلِّ هنا

---

١ - قوله «ظل له أي لا سبب» ذكر للظل أربعة معان: الأول: السبب، والدليل عليه قوله عليه السلام بعد ذلك «يمسكه» إذ ضمير الفاعل في يمسكه راجع إلى الظل وضمير المفعول إلى الله تعالى فالظل ما يمسك الأشياء وهو السبب، الثاني: الصورة والمراد منه دفع توهم من يزعم أن كل شيء غير مجسم يحتاج إلى جسم يقوم فيه كالقوة الباصرة فإنها محتاجة إلى العين فقال عليه السلام لا ظل له يمسكه أي لا صورة ولا جسم يقوم الله تعالى، الثالث: المثال واطلاق الظل على الأشباح والأجسام البرزخية غير عزيز، الرابع: الظل بالمعنى المعروف ونفيه عن الله تعالى كناية عن نفي التجسم ويبعد المعنيين الأخيرين استلزامه التعسف في تفسير يمسكه إذ لا يمكن إبداء معنى صحيح لإمساك المثال أو الظل المعروف شيئاً. (ش)

٢ - قوله «رب أنواعها» هكذا نقل المجلسي رحمه الله عن الشيخ بهاء الدين رحمه الله ومرجعه إلى التفسير الأول للظل أعني السبب إذ ليس تفسير الظل بالسبب تفسيراً لمفهومه لأنه لم يعهد إطلاق الظل على معنى السببية حقيقة ولا مجازاً بل هو تفسير مصداقي أي هذا الظل مصداقه السبب ومفهومه الشبح وشيء مماثل للأصل في شكله وحركاته وسكناته وهو رب النوع، ويؤيد كونه رب النوع أن الظل واسطة بين الله تعالى وبين خلقه فيمسك تعالى الأشياء بواسطة الأظلة، ويلزمه أن تكون الأظلة أشرف في الوجود وليس القول برب النوع مستبعداً من

الكنف[1] من قولهم فلان يعيش في ظلِّ فلان أي في كنفه وحفظه وصيانته يعني لا حامي له يحفظه ويصونه ويعينه وهو يحمي الأشياء مع حاميها وحافظها ومعينها.

(عارف بالمجهول) عن الخلق لغاية صغر أو لبعده عنهم كالكائن في القفار والساكن في البحار أو لعدم وصول فكرهم إليه وعدم وقوع ذهنهم عليه كحقائق الأشياء وأجناسها وفصولها إلى غير ذلك فسبحان من يعلم عجيج الوحوش في الفلوات ومعاصي العباد في الخلوات.

(معروف عند كلِّ جاهل) من أصحاب الملل الباطلة كالملاحدة والدَّهريّة وعبدة الأوثان وأضرابهم فإنَّ كلّهم يعرفونه عند نزول الشدائد والضرَّاء، وتوارد المصائب والبلاء، ولا يلوذون حينئذ بما سواه ولا يدعون إلّا إيّاه كما أشار إليه أمير المؤمنين عليه السلام بقوله «فهو الّذي تشهد له أعلام الوجود على إقرار قلب ذي الجحود»[2] وهذه الأمور الخمسة من لوازم الصمد لأنَّ أزليّة وجوده وصمديّته وكونه حافظاً للأشياء بأظلّتها وعارفاً بما لا يعرفه الخلق حتّى ضمائر القلوب ووساوس الصدور، ومعروفاً عند كلِّ جاهل يقتضي أن يكون رجوع الخلق كلّهم إليه.

(فردانيّاً) الألف والنون زائدتان في النسب للمبالغة في فرديّته بحسب الذّات والصفات والوجود والوجوب والرُّبوبيّة بحيث لا يشابهه في ذلك شيء ولا يشاركه أحدٌ وهذا ناظر إلى الأحد ومن لوازمه.

(لا خلقه فيه) لاستحالة حلول الحوادث فيه إذ لو جاز ذلك لكان ناقصاً.

والتالي باطل بالإجماع والعقل والنقل فالمقدَّم مثله بيان الملازمة أنّ ذلك الحادث إن كان من صفات كماله لزم نقصه لخلوِهِ عنه قبل حدوثه وإن لم يكن من صفات كماله لزم نقصه أيضاً

- الشيخ رحمه الله إذ هو عبارة عن الملائكة الموكلة بالأشياء والظاهر أن صدر المتألهين ـ قدس سره ـ اقتبس القول بتجرد الخيال وبوجود المثل النورية من أستاذه الشيخ رحمه الله وقال الحكيم السبزواري:

وعندنا المثال الإفلاطوني ... لكل نوع فرده العقلاني

إلى أن قال:

وذلك الأصل وذي فروع ... وذلك الكلي أي وسيع

ورب النوع والمثل والعقول العرضية والملك الموكل كل ذلك واحد. (ش)

١ ـ قوله «بالظل هنا الكنف» الحامي الذي يحفظ وجود الممكن هو السبب ومرجعه إليه ونقل المجلسي رحمه الله هذا التفسير من الشارح ونقل أيضاً تفسير الفيض رحمه الله وأن المراد بالظل الجسم، واختار أن الظل هو الروح إذ يقال الروح في الاظلة وبالجملة هذا الحديث من غوامض علوم أهل البيت عليهم السلام ولم يعهد مثله عن غيرهم بفتح منه على العقول أبواب منها أن سبب كل شيء أي الواسطة بين الله تعالى وبينه فرد من نوعه وطبيعته لا من نوع مبائن إذ عبر عنه بالظل وظل كل شيء مثله واطلاق الظل عليه بهذا الاعتبار لا باعتبار أن الظل فرع الشخص ووجوده اعتباري لأن السبب لا يكون فرعاً.(ش)

٢ ـ النهج قسم الخطب تحت رقم ٤٩.

للاتّفاق على أنَّ كلَّ ما يتّصف[1] به الواجب يجب أن يكون من صفات الكمال وفيه إشارة إلى أنَّ صفاته عين ذاته فهو ناظر إلى الأحد .

(ولا هو في خلقه) لمّا مرَّ من أنَّ حلوله في شيء هو حصوله فيه على سبيل التبعيّة وهو مستلزم لافتقاره إلى المحلِّ وأنّه على الواجب بالذّات محالٌ وهذا من لوازم الصمد الّذي هو الغنيُّ المطلق، وفيه ردّ على الفرق المبتدعة فإنَّ بعضهم جوَّزوا حلول الحوادث فيه كالكرَّاميّة على ما هو المشهور عنهم ولهم وجوه أوهن من بيت العنكبوت، وبعضهم قالوا بحلوله في الحوادث كطائفة من المتصوِّفة والعيسوية وقد نقل قطب المحقّقين عن الرَّازي أنّه قال: ناظرت مع بعض النصارى وقلت له: هل تعرف أنَّ عدم الدليل لا يستلزم عدم المدلول ،قال: نعم.

فقلت له: ما الدَّليل على أنّه لم يحلَّ في زيد وعمرو وذبابة ونملة وحلَّ في عيسى ؟ قال: لأنه وجدنا في عيسى أنّه أبرء الأكمة والأبرص وأحيي الموتى ولم نجد ذلك فيما ذكرت فعلمنا أنّه حلَّ فيه ولم يحلَّ في غيره فقلت: هذا مناف لما سلّمت أنَّ عدم الدَّليل لا يستلزم عدم المدلول فسكت، ثمَّ قلت له: لقد صارت العصا في يد موسى حيّة عظيمة تسعى وهذا أعظم ممّا ذكرت في عيسى فلم لا تقول أنّه حلَّ في موسى أيضاً فلم يقل شيئاً .

هذا ويمكن أن يكون قوله «لا خلقه فيه ولا هو في خلقه تفسيراً لقوله «فردانيّاً» وبياناً له .

(غير محسوس) بالحواسّ الظاهرة والباطنة وقد علمت أنّه منزَّه عن إدراكها غير مرَّة (ولا محسوس) أي غير ملموس باليد لاستحالة الجسميّة وتوابعها من الكيفيّات الملموسة عليه .

(لا تدركه الأبصار) لأنّه ليس بضوء ولا لون ولا ذي وضع ولا في جهة وقد مرَّ وجه تخصيص عدم إدراك البصر بالذِّكر بعد ذكر عدم إدراك الحواسّ له والظاهر أنَّ هذه الثلاثة من لوازم الأحد .

(علا) كلاً شيء بالوجود الذّاتي والشرف والعليّة (فقرب) من كلِّ شيء بالعلم والإحاطة لا

---

١ - قوله «للاتفاق على كل ما يتصف» التمسك بالاتفاق أجنبي عن هذه المباحث لأنا ننقل الكلام إلى الاتفاق من أين حدث أن كان من دليل عقل وجب بيانه حتى ننظر فيه ولعله غير تام وإن كان للتعبد بقول المعصوم وكشف هذا الاتفاق عنه فلا نسلم ثبوت هذا الاتفاق أولاً وانما نسلم عدم ثبوت صفة النقص فيه تعالى ولا نسلم إمكان التمسك في التوحيد بما يتفرع على مسألة الأمامة فالأولى التمسك بأن المتبادر من حلول الحوادث انفعال المحل والانفعال من صفات المادة فيلزم كونه تعالى جسماً كما أن حلوله في خلقه أيضاً يستلزم كونه جسمانياً لأن الشيء إذا أحل جسماً لا بد أن يتصف بالوضع والمكان وهو منزه عنه، وأما الحلول عند المتصوفة والكرامية فظاهر أنهم لا يلتزمون بلوازم الحلول اعتباطاً وتعنتاً ولذلك أنكر المحصلون من المتصوفة الحلول كما نقل الشارح والكرامية تأبى عن الاعتماد على العقول في مقابل ظواهر أدلة المنقول. (ش)

بالمجاورة والإلصاق.

(ودنى فبعد) أي يكون في المكان، أو يتناوله المشاعر، أو يشبهه شيء، فذاته المقدَّسة مباينة لجميع الممكنات إذ ليس لشيء منها الدنوّ من كلِّ شيء من كلِّ وجه.

(وعُصى فغفر) لمن جذبته النفس الأمّارة والشيطان إلى مهاوي الهلاك والعصيان، فعجز عن مقاومتها بعد أن كانت له مسكة بجناب الله وإن كان ذلك الغفران متفاوتاً بحسب قوّة المسكة وضعفها.

(وأُطيع فشكر) قابل اليسير من الطاعة بالكثير من الثواب إنَّ ربنا لغفور شكور، والشكر في اللّغة هو الاعتراف بالإحسان والله سبحانه هو المحسن إلى عباده والمنعم عليهم، فالشكر حقٌّ الله تعالى على العباد ولكنّه لمّا كان مجازياً للمطيع على طاعته بجزيل ثوابه جعل مجازاته شكراً لهم على سبيل المجاز.

(لا تحويه أرضه) لأنّه ليس بذي مكان يحويه ويحيط به لأنَّ ذلك من خواصِّ الأجسام فما ليس بجسم ولا جسماني كانت الحواية مسلوبة عنه سلباً مطلقاً لا سلباً مقابلاً للملكة.

(ولا تقلّه سماواته) أي لا ترفعه من قلّه وأقلّه إذا حمله ورفعه (حامل الأشياء) أي حفيظها ومقيمها[1] (بقدرته) الكاملة الّتي لا يمتنع من نفاذها شيء من تلك الأشياء.

(ديموميّ) أي دايم باق أبداً والدَّيمومة مصدر دام يدوم ويدام دوماً ودواماً وديمومة حذفت

---

١ ـ قوله «حامل الأشياء أي حفيظها ومقيمها» المذهب الصحيح أن الممكن لا يستغني عن العلة بعد الإيجاد فهو من هذه الجهة نظير النور بالنسبة إلى السراج إذا طغى انتفى النور وليس نظير البناء والباني وقد تفوه بعض المعتزلة بخلاف ذلك وقالوا لو جاز على الواجب العدم لما ضر عدمه وجود العالم يعنون أنه لو لم يكن الواجب تعالى بعد إيجاد العالم بقي السماء والأرض والحيوان والإنسان والنبات وسائر المتغيرات بحالة واحدة فلم يتفق موت ولا فساد ولا مرض ولا حياة جديدة ولا كون جديد ولا يشفى مريض ولا يولد أحد إلى غير ذلك نعوذ بالله من الجهل فتشبيه العالم بالبناء والله تعالى بالباني صحيح من جهة أصل الاحتياج لا من جهة استمراره ولا يجب من تشبيه شيء بشيء مشاركة المتشابهين في جميع الصفات بل في وجه الشبه فقط، وزيد كالأسد في الشجاعة لا في عدم النطق وأما تصور كيفية الارتباط بين الواجب الممكن الذي يقتضي عدم الممكن بفرض انتفاء ارتباطه فغير ممكن لنا، وقد تكرر في كلام أمير المؤمنين عليه السلام هذا المعنى حيث قال «داخل في الأشياء لا بالممازجة وخارج عنها لا بالمباينة» وكل مثال نتمثل به غير كلامه مقرب من وجه ومبعد من وجه وقد يعبر عن الارتباط بالإضافة الإشراقية، وقد تحقّق أن الوجود الحق واحد وسائر الكثرات موجودات غير مستقلة بأنفسها وربط محض لا قيام لها بذاتها وكل من يعتقد أنه تعالى خارج عن الأشياء بالمباينة بينونة عزلة يلزمه أن يعتقد عدم احتياج الممكن إليه تعالى في استمرار الوجود فبينونته بينونة صفة لا بينونة عزلة. (ش)

التاء في النسب (أزليٌّ) أي كان في الأزل بلا بداية لوجوده (لا ينسى) لأنَّ ذاته بذاته علم بجيمع الأشياء لا يعزب عنه مثقال ذرَّة ولأنَّ النسيان بالكسر وهو خلاف الذِّكر وذهاب الصورة العلميّة من صفات النفس المدركة بالآلات البدنيّة فربّما يشغل عنها وينسبها لاشتغالها بتدبير البدن .

(ولا يلهو) اللّهو: اللّعب، يقول: لهوت بالشيء ألهو لهواً إذا لعبت به وقد يكنّى به عن الجماع قال الله تعالى **﴿لو أردنا أن نتّخذ لهواً لاتّخذناه من لدنّا﴾**[1] قالوا امرأة (ولا يغلط) أصلاً لا في القول والفعل ولا في الحكم والتدبير إذ الغلط إنّما ينشأ من نقص العلم وهو سبحانه منزَّه عنه .

(ولا يلعب) قال الله تعالى **﴿وما خلقنا السموات والأرض وما بينهما لاعبين ما خلقناهما إلّا بالحق ولكنَّ أكثرهم لا يعلمون﴾**[2] (ولا لإرادته فصل) الفصل القطع، والمراد به هنا القاطع، يعني ليس لإرادته قاطع يمنعها عن تعلّقها بالمراد إذ كلُّ شيء مقهورٌ له فلا يقدر شيء ما على أن يمنعه ممّا أراده، وقيل: معناه ليست إراداته فاصلة بين شيء وشيء بل تتعلّق بكلِّ شيء، وهذا قريب ممّا ذكره الفاضل الأسترابادي من أنَّ معناه أنّه تعالى يريد كلَّ ما يقع من الخير والشرِّ .

وليست إرادته المتعلّقة بأفعال العباد فاصلة بين المرضي وغير المرضي بل متعلّقة بهما جميعاً إذ لا يقع شيء ما إلّا بإراداته كما سيجيء .

(وفصله جزاء) أي فصله بين أفعال العباد هو جزاء لهم على أفعالهم فيثيب من أطاعة ويعاقب من عصاه كما قال **﴿إنَّ الله يفصل بينهم يوم القيامة﴾**[3] ولذلك سمّي يوم القيمة يوم الفصل لا جبر بأن يجبر المطيع على الطاعة والعاصي على المعصية كما زعمه الجبريّة فإنَّ ذلك يوجب فوات فائدة التكليف وبعث الرُّسل وإنزال الكتب كما بيّن في موضعه .

(وأمره واقع) أي أمره التكويني واقع بلا مهلة ولا تخلّف الأثر عنه كما قال سبحانه **﴿إنّما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون﴾**[4] والظاهر أنَّ ما ذكره من قوله «علا» إلى هنا راجع إلى معنى الصمد لأنَّ كلَّ ذلك يقتضي صرف الحوائج إليه وأنّه المستحقُّ لذلك دون غيره، ويمكن إرجاع بعضها مثل «لا يحويه أرضه ولا تقلّه سماواته» إلى معنى الأحد كما لا يخفى على المتأمّل .

(لم يلد فيورث) الفعل إمّا مبنيٌّ للفاعل أو مبني للمفعول والمآل واحد. يعني لم يلد فيكون مورثاً أو موروثاً. وهو تنزيه له تعالى عن صفات البشر، إذ العادة أنَّ الإنسان يهلك فيرثه ولده .

(ولم يولد فيشارك) مع أبيه في العزِّ والألوهيّة والرُّبوبيّة والملك. إذ العادة تقتضي أن يكون ولد العزيز عزيزاً مثله، والبرهان أنّها من لواحق الحيوانيّة المستلزمة للجسمية والتلذُّذ والانتقال والتغيّر

---

١ ـ سورة الأنبياء: ١٧. ٢ ـ سورة الدخان: ٣٨ ـ ٣٩. ٣ ـ سورة الحج : ١٧.
٤ ـ سورة يس: ٨٢.

والانفعال المنزَّه قدسه تعالى عنها .

(ولم يكن له كفواً أحد) الكفيء على وزن فعيل النظير، وكذلك الكفوْ بضم الكاف وسكون الفاء، والكفؤ بضمّتين على فُعُل وفعُول، والمصدر الكفاءة بالفتح والمدِّ، وكلُّ شيء ساوى شيئاً يكون مثله.

والمقصود أنّه تعالى لم يماثله أحدٌ في ذاته وصفاته الذّاتيّة والفعلية والاعتباريّة وهو تنزيه مطلق له عن المشابهة بالخلق من الأنحاء كما قال أيضاً: «وليس كمثله شيء» العجب العجيب من بعض أهل هذه الملّة[1] كيف رضيت نفوسهم واستقرّت عقولهم على أن شبّهوه بخلقه في الجسميّة والصورة والكيفيّة وغيرها خلافاً لما وصف الله تعالى به نفسه وما ذاك إلّا لمتابعة أوهامهم وأحكامهم وعدم رجوعهم في وصف الباري إلى العالم المعلّم الرّبّانيّ تعالى الله عمّا يقول الظالمون علوّاً كبيراً .

*** الأصل :**

٢ ـ محمّد بن يحيىٰ، عن أحمد بن محمّد، عن الحسين بن سعيد، عن النضر بن سُويد عن عاصم بن حميد قال: قال: سُئل عليّ بن الحسين عليهما السلام عن التوحيد فقال: إنَّ الله عزَّ وجلَّ علم أنّه يكون في آخر الزّمان أقوام متعمّقون فأنزل الله تعالى قل هو الله أحد، والآيات من سورة الحديد إلى قوله: «وهو عليم بذات الصدور» فمن رام وراء ذلك فقد هلك[2].

*** الشرح :**

(محمّد بن يحيى، عن أحمد بن محمّد، عن الحسين بن سعيد، عن النضر بن السويد، عن

---

١ ـ قوله «العجب من بعض أهل هذه الملة» سيجيء الروايات في تخطئتهم في الأبواب الآتية إن شاء الله تعالى ورأينا في عصرنا ما هو أعجب مما رأى الشارح في عصره خصوصاً من المصلحين والمجددين منهم فقد صرحوا بنفي التجسيم وإثبات الجهة والمكان والرؤية وهو تناقض صريح قال القاسمي في تفسيره المسمى بمحاسن التأويل (المجلد السابع ٢٧٢٠) من الحجة أيضاً في أنه عزَّ وجلَّ على العرش فوق السموات السبع أن الموحدين أجمعين من العرب والعجم إذ أكربهم أمر أو نزلت بهم شدة رفعوا وجوههم إلى السماء ونصبوا أيديهم رافعين مشيرين بها إلى السماء يستغيثون الله ربهم تبارك وتعالى وهذا أشهر وأعرف عند الخاصة والعامة من أن يحتاج فيه إلى أكثر من حكايته انتهى .

وقال أيضاً: فإن احتجوا بقوله تعالى **﴿وهو الذي في السماء إله وفي الأرض إله﴾** وبقوله تعالى **﴿وهو الله في السموات والأرض﴾** وبقوله تعالى **﴿ما يكون من نجوى ثلاثة إلّا هو رابعهم الآية﴾** وزعموا أنه سبحانه في كل مكان بنفسه وذاته، فأجاب عنه بالتأويل بإحاطة علمه ولا أدري كيف حرم تأويل قوله تعالى **﴿الرحمن على العرش استوى﴾** وأجاز تأويل تلك الآيات وأيضاً كيف أثبت جميع صفات الأجسام وحرم التلفظ بكلمة الجسم فقط. (ش)

٢ ـ الكافي: ١ /٩١.

عاصم بن حميد) بضم الحاء مصغراً (قال: قال: سئل عليٌّ بن الحسين ﷺ عن التوحيد) بم يحصل (فقال: إنَّ الله عزَّ وجلّ علم أنّه يكون في آخر الزّمان أقوام متعمّقون) في ذات الله وصفاته[1] أو في مصارف العقول كلّها.

(فأنزل الله «قل هو الله أحد» والآيات من سورة الحديد إلى قوله «والله عليم بذات الصدور» فمن رام) أي قصد وطلب في باب معرفة الرَّبِّ وتوحيده.

(وراء ذلك) أي خلافه أو فوقه أو دونه (فقد هلك) فإنَّ ذلك منتهى حقِّ الله تعالى على خلقه وغاية مطلوبة منهم ولو كان المطلوب غير ذلك لهداهم إليه ولدّلهم عليه فوجب في الحكمة أن يصفوه بما وصف به نفسه[2] وأن لا يخوضوا فيما وراء ذلك ليثبت قواعد التوحيد في قلوبهم وتترسّخ في نفوسهم ولا يخرجهم البحث عمّا وراءها إلى مهاوي الهلاك ومنازل الشرك.

*** الأصل:**

---

١ - قوله «متعمقون في ذات الله وصفاته» قال الحكيم المتأله صدر الدين الشيرازي ﷺ في شرح هذا الحديث: ثم من النوادر الغريبة أن هذا العبد المسكين كان في سالف الزمان متأملاً متدبراً على عادتي عند تلاوة القرآن في معاني آياته ورموزها وإشاراتها وكان المنفتح على قلبي من آيات هذه السورة وإشاراتها أكثر من غيرها فحداني ذلك مع ما سبق من الخواطر الغيبية والدواعي العلمية والإعلامات السرية إلى أن أشرع في تفسير القرآن المجيد والتنزيل الحميد فشرعت وكان أول ما أخذت في تفسيره من السور القرآنية هذه السورة لفرط شغفي وقوة شوقي باظهار ما ألهمني ربي من عنده وإبراز ما علمني الله من لدنه من لطائف الأسرار وشرائف الأخبار وعجائب العلوم الإلٰهية وغرائب النكت القرآنية والرموز الفرقانية والإشارات الربانية ثم بعد أن وقع إتمام تفسيرها مع تفسير عدة أخرى من السور والآيات كآية الكرسي وآية النور واتفقت عقيب سنتين أو أكثر مصادفتي بهذا الحديث والنظر فيه بعين الاعتبار فاهتز خاطري غاية الاهتزاز وانبسط نشاطي آخر الانبساط في النشاط لما رأيت من علامة الاهتداء بما هو أصل الهدى والسلوك في المحجة البيضاء من طريق التوحيد فشكرت الله على ما أنعم وحمدته على الفضل والكرم انتهى كلامه ﷺ بألفاظه ولا يخفى أن التعمق قد يكون مذموماً وقد يكون ممدوحاً وأما المذموم فالتعمق فيما لا يصل إليه العقول من الكلام في الذات وتشبيهه تعالى بالأجسام وأما الممدوح فالتفكر في علته وقدرته وحكمته وما يصل إليه العقول من صفاته، وأما السؤال عن التوحيد فهو بقرينة ما سيأتي إن شاء الله في باب النهي عن الصفة بغير ما وصف الله به نفسه في الحديث العاشر هو السؤال عن اختلاف الناس في كونه تعالى جسماً أو صورة فأجاب الإمام ﷺ بمضمون سورة التوحيد وآيات سورة الحديد هي هذه (ش)

٢ - قوله «أن يصفوه بما وصفت به نفسه» مثلاً يجوز أن يقال أنه حكيم ولا يجوز أن يقال إنه فقيه إذ وصف نفسه بالحكمة في آيات كثيرة وروايات متواترة ولم يصف نفسه بالفقاهة وهكذا لا يقال أنه تعالى سخي ويقال أنه كريم وغير ذلك وقال في سورة التوحيد «لم يكن له كفواً أحد» أي ليس شيء مثله فليس بجسم ولا صورة ولا متحيز وقال أهل الظاهر: أنه جسم وليس مثل سائر الأجسام وفي سورة الحديد «وهو معكم أينما كنتم» فليس جسماً إذ لا يمكن أن يكون الجسم في جميع الأمكنة وهكذا.(ش)

٤ ـ «محمّد بن أبي عبدالله رفعه، عن عبدالعزيز بن المهتدي قال: سألت الرّضا عليه السلام عن التوحيد فقال: كلّ من قرأ: «قل هو الله أحد» وآمن بها فقد عرف التوحيد. قلت: كيف يقرؤها؟ قال: كما يقرؤها النّاس وزاد فيه «كذلك الله ربّي كذلك الله ربّي» [١].

*** الشرح:**

(عن محمّد بن أبي عبدالله رفعه، عن عبدالعزيز بن المهتدي) قمّي ثقة وكان وكيل الرِّضا عليه السلام قال الشيخ الطوسي رحمه الله خرج فيه «غفر الله لك ذنبك ورحمنا وإيّاك ورضي عنك برضاي عنك» (قال سألت الرِّضا عليه السلام عن التوحيد فقال: كلّ من قرأ قل هو الله أحد وآمن بها فقد عرف التوحيد) إذ فيها وجوه الدَّلالة على وجوده تعالى ووحدانيّته وتفرده في الأُلوهيّة وكمال احتياج الخلائق إليه وتنزُّهه عن المشابهة بهم إلى غير ذلك ممّا تعرفه العقول السليمة.

(قلت كيف يقرؤها) كأنّه سأل عن كيفيّة القراءة لاحتمالها وجوهاً متعدِّدة مثل التدرُّس والتعلّم والتفكّر وقراءتها على الوجه المعروف من تلاوة القرآن.

(قال كما يقرؤها الناس وزاد فيه) هذه الزِّيادة تفسير لقوله «وآمن بها» وفي بعض النسخ «فيها» (كذلك الله ربي كذلك الله ربّي) فيه إظهار للتصديق بها والإيمان بمضمونها والشهادة عليها مرّتين.

وقال الفاضل الأردبيلي قيل فائدة ذلك ليثاب بثواب تلاوة القرآن كلّه لأنَّ كلَّ مرَّة بمنزلة قراءة هذه السورة الشريفة وقد ورد «أنَّ من قرأها ثلاث مرّات كان له ثواب تلاوة القرآن كلّه» [٢] والصدوق روى هذا الحديث في عيون أخبار الرِّضا عليه السلام مع تغيير يسير إسناده عن عبدالعزيز ابن المهتدي قال: سألت الرِّضا عليه السلام عن التوحيد فقال: كلُّ من قرأ قل هو الله أحد وآمن بها فقد عرف التوحيد قلت: كيف نقرؤها؟ قال: كما يقرأ الناس» وزاد فيه كذلك [الله] ربّي، كذلك [الله] ربّي.

---

١ ـ الكافي: ١ / ٩١.

٢ ـ رواه الصدوق رحمه الله في المجالس في حديث طويل.

باب النهي عن الكلام في الكيفية

أي في كيفيّة ذاته وصفاته وحقيقتهما.

* **الأصل:**

١ ـ «محمّد بن الحسن، عن سهل بن زياد، عن الحسن بن محبوب، عن عليّ بن رئاب عن أبي بصير قال: قال أبو جعفر عليه السلام تكلّموا في خلق الله ولا تتكلّموا في الله فإنَّ الكلام في الله لا يزداد صاحبه إلّا تحيُّراً».

«وفي رواية أُخرى عن حريز: تكلّموا في كلّ شيء ولا تتكلّموا في ذات الله»

* **الشرح:** (محمّد بن الحسن) قال الفاضل الشوشتري: كأنّه القميّ الّذي قيل في شأنه إنّه نظير ابن الوليد، وفي بعض النسخ محمّد بن الحسين بالتصغير.

(عن سهل بن زياد، عن الحسن بن محبوب، عن عليٍّ بن رئاب، عن أبي بصير قال: قال أبو جعفر عليه السلام: تكلّموا في خلق الله) لتعرفوا أنّه موجودٌ واحد حيٌّ عالمٌ قادرٌ مدبّر حكيم لطيف خبير بيده أزمّة وجود الخلائق ونواصيهم وإليه مرجعهم ومصيرهم وذلك لأنَّ آياته الباهرة وآثاره الظاهرة في العالم دالة على وجوده الظاهر في كلِّ صورة منها وفي كلِّ شيء من الأشياء له آية تدلُّ على أنّه واحد لكلِّ ذرَّة من الذّرات لسان يشهد بوجوده وتدبيره وتقديره لا يخالف شيء من الموجودات شيئاً في تلك الشهادات.

وقد أشار إليه جلَّ شأنه بقوله ﴿**سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتّى يتبيّن لهم أنّه الحقُّ**﴾[١] وهذا الطريق من الاستدلال هو طريق الملّيّين وسائر فرق المتكلمين[٢] فإنّهم يستدلّون أوّلاً على حدوث الأعراض. ثمَّ يستدلّون بحدوثها وتغيّراتها على وجود الخالق ثمَّ بالنظر في أحوال

---

١ ـ سورة فصلت: ٥٤.

٢ ـ قوله «وسائر فرق المتكلمين» قد يطلق السائر ويراد الجميع وقوله على حدوث الأعراض يعني أن حدوث الأعراض يجب أن يثبت بدليل لأن كل واحد واحد من الأعراض وإن كان حادثاً بالحس من غير حاجة إلى الاستدلال لكن حدوث النوع يحتاج إلى دليل إذ يحتمل في بادي النظر أن يكون نوع الحوادث قديماً إذ لا ينافي ذلك حدوث الأفراد ويستدل على حدوث النوع ببرهان التطبيق على ما هو مقرر في محله. وقيل حدوث كل واحد واحد يكفي في إثبات الواجب وإن لم يثبت حدوث النوع والحق أنه لا يحتاج إلى التمسك بهذه الأمور أصلاً بل الأولى أن يتمسك بأحكام الصنع واتقانه كما في توحيد المفضل. (ش)

المخلوقات على صفاته واحدة واحدة مثلاً بإحكامها وإتقانها على كون فاعلها عالماً وبتخصيص بعضها بأمر ليس في الآخر على كونه مريداً. ونحو ذلك الحكماء الطبيعيّون[١] يستدلّون بوجود الحركة على محرِّك، وبامتناع اتّصال الحركات لا إلى أوَّل على وجود محرِّك أوَّل غير متحرّك، ثمَّ يستدلّون من ذلك على وجود مبدأ أوَّل.

وأمّا الإلهيون فلهم في الاستدلال طريق آخر وهو أنّهم ينظرون أوّلاً في مطلق الوجود أهو واجب أم ممكن يستدلّون من ذلك على إثبات موجود واجب ثمَّ بالنظر في لوازم الوجوب من الوحدة الحقيقيّة على نفي الكثرة بوجه ما المستلزم لعدم الجسميّة والعرضية والجهة وغيرها ثمَّ يستدلّون بصفاته على كيفيّة صدور أفعاله عنه واحداً بعد آخر وقالوا: هذا الطريق أعلى واجلُّ من الطريق الأوَّل لأنَّ الاستدلال بالعلة على المعلول أولى البراهين بإعطاء اليقين لكون العلم بالعلّة المعيّنة مستلزماً للعلم بالمعلول المعيّن من غير عكس[٢].

وقال بعض العلماء هذه طريقة الصدِّيقين الّذين يستدلّون بوجوده على وجود كلِّ شيء إذ هو منه ولا يستدلّون عليه بوجود شيء لأنّه أظهر وجوداً من كلِّ شيء فإن خفي مع ظهوره فلشدَّة ظهوره وظهوره سبب بطونه ونوره هو حجاب نوره والواجب على أهل كلِّ طريق ترك التعرُّض لمعرفة ذاته وصفاته ومقدار عظمته كما أشار إليه على وجه العموم بقوله.

(ولا تتكلّموا في الله) أي في ذاته وصفاته (فإنَّ الكلام في الله لا يزداد صاحبه إلّا تحيّراً)[٣]

---

١ - قوله «نحو ذلك الحكماء الطبيعيون» أي الماهرون في العلوم الطبيعية لا منكروا الإلوهية أو الشاكّون في ما وراء الطبيعة والإلهيون هم الحكماء الإلهيون من سائر الأمم ونقل قولهم وأدلتهم ليس للاعتماد عليهم تعبداً بل النظر والتأمل، والاطمئنان النفس في الجملة بأنهم لم يكن إيمانهم بالله واليوم الآخر تقليداً ولا لمتابعة الأنبياء تعبداً فإن إفلاطون وأرسطو وأمثالهما كانوا قبل عيسى عليه السلام بمئات من السنين ولم يكونوا من اليهود ولا من أمة موسى عليه السلام بل لم يعتمدوا إلّا على عقولهم فإذا رأيناهم مؤمنين بالله واليوم الآخر ولا نتهمهم بتقية وتقليد ورأينا دليلهم متقناً أخذناه كما قال رسول الله صلى الله عليه وآله «الحكمة ضالة المؤمن أينما وجدها أخذها». (ش)

٢ - قوله «المعلول المعين من غير عكس» فإنا إذ رأينا بيتاً بعينه علمنا أن له بانياً وأما أن بانيه من هو فلا نعلم بعينه بخلاف ما إذا عرفنا الباني بعينه من حيث أنه بان بالفعل فإنه يستلزم العلم بالبيت المعين فإن قيل قد نعرف الباني بعينه ولا نعرف البيت الذي بناه بعينه قلنا المراد من العلم بالعلة العلم بها من حيث هي علة بالفعل كما قلنا لا العلم بشخص من يمكن أن يكون علة بالقوة. (ش)

٣ - قوله «لا يزداد صاحبه إلّا تحيراً» لأن البشر يعتقد في بدء أمره أن الموجود جسم متحيز في مكان ومتصف بقدر وكيفية فإذا أراد معرفة ذاته تعالى فكل ما يتبادر إلى ذهنه هو من صفات الاجسام وهذا يؤدي إلى التشبيه بل التجسيم، فإما أن يعترف به وبجسمه وهو التشبيه المنهي عنه أو ينكر وجوده نعوذ بالله وهو حد التعطيل

وبعداً وبعداً عنه (وفي رواية أُخرى عن حيريز تكلّموا في كلّ شيء) سواء كان التكلّم فيه لمعرفة ذات ذلك الشيء وصفاته وآثاره وخواصّه أو لمعرفة خلقه (ولا تكلّموا) أي لا تتكلّموا بحذف إحدى التائين وفي بعض النسخ بدون الحذف.

(في ذات الله) ولا في تحقيق حقيقة صفاته وتحديدها. نبيٌّ عن الخوض في ذات الله تعالى وصفاته وتحقيق حقيقتها فإنَّ ما يتعلّق بهما بحر زاخر لا يصل إلى أطرافه النظر ولا يدرك قعره البصر ولا يجري فيه فكر البشر فكلٌّ سابح في بحار عزّه وجلاله غريق، وكلٌّ طالب لأنوار كبريائه وكماله حريق، فإن تصوَّر من ذاته شيئاً فهو يشابه ذوات المخلوقات وإن تعقّل من صفاته أمراً فهو يناسب صفات الممكنات، وإن لم يتصوَّر منهما شيئاً ولم يستقرَّ عقله على أمر صار ذلك موجباً للهمّ والغمّ والتدلّه والحيرة حتّى يؤدّي ذلك إلى الجنون كما يجد ذلك من نفسه من حرّكها مراراً إلى تحصيل ما ليس في وسعها.

*** الأصل:**

٢ ـ محمّد بن يحيى، عن أحمد بن محمّد، عن ابن أبي عُمير، عن عبدالرَّحمن بن الحجّاج،

-المنهي عنه أيضاً، وأما أن يتوقف ويقول ما أدري ما أقول فيميل تارة إلى هذا وأخرى إلى ذاك وهو التحير فإذا اعتقد أنه جسم عظيم على العرش لا يدري كيف يعتقد بأنه مع كل شيء كما قال «نحن أقرب إليه من حبل الوريد» «وهو معكم أينما كنتم» فالعلاج أن يعترف بالعجز عن معرفة ذاته تعالى والتكلم فيه والاكتفاء بما ورد في الآيات والروايات من صفاته تعالى ولا يتجاوز عنه فإن قيل هذا شأن الحنابلة والمجسمة حيث اكتفوا بظواهر النصوص واثبتوا له اليد والوجه والعلو على العرش بمعناه الجسماني والرؤية ونزوله كل ليلة جمعة إلى غير ذلك، قلنا هذا ليس تسليماً بل هو التشبيه بعينه ولا فرق بين من يبقى ألفاظ التجسيم على ظاهرها ويؤوّل ما يدل على أنه تعالى في كل مكان ومع كل أحد، وبين من يبقى هذه على ظاهرها ويأوّل ألفاظ التجسيم، فكلاهما قد خرج عن الظاهر في الجملة والعامي المعتمد على الجسم أبقى التجسم وأول التجرد والخاصي بالعكس ولا حاصل لقول الأوّلين إنّا لا نقول بالجسم إذ لا فرق بين أن يقال هو جسم أو هو صاحب طول وعرض وعمق أو جالس في المكان أو متحيز وأمثال ذلك من أشباه الترادف فمن قال: إنه ليس بجسم. وقال: مع ذلك إنه يرى بالبصر فكأنه قال: إنه جسم لا جسم وهم يتأبون عن الاكتفاء برؤية القلب قال النظامي عن لسانهم:

هست وليكن نه مقرر بجاى — هر كه چنين نيست نباشد خداى

ديد محمد نه بچشم دگر — بلكه بدان چشم كه بودش بسر

بخلاف ما قاله الطوسي:

به بينندگان آفريننده را — نه بينى مرنجان دو بيننده را

وليس من يحمل اليد والوجه والعلو على المعنى الجسماني ممن يسلم بل الذي يعترف بما أراد الله تعالى منها. (ش)

عن سليمان بن خالد، قال: قال أبو عبدالله عليه السلام: إنَّ الله عزَّ وجلّ يقول: وأنَّ إلى ربّك المنتهى فإذا انتهى الكلام إلى الله فأمسكوا [١].

* **الشرح**: (محمّد بن يحيى، عن أحمد بن محمّد، عن ابن أبي عمير، عن عبدالرَّحمن بن الحجّاج، عن سليمان ابن خالد قال: قال أبو عبدالله عليه السلام: إنَّ الله عزَّ وجلَّ يقول: ﴿وأنَّ إلى ربّك المنتهى﴾) أي الانتهاء (فإذا انتهى الكلام إلى الله تعالى) أي إلى ذاته وصفاته (فأمسكوا) ولا تتكلّموا فيهما يعني ينبغي لكم النظر إلى أحوال الخلق وعظمته وإحكامه وإتقانه وحسن نظامه لتعلموا أنَّ له خالقاً عظيماً حكيماً قادراً حيّاً قيّوماً واحداً فإذا انتهى كلامكم إلى هذا وعلمتم ذلك وصدَّقتم به فأمسكوا ولا تتكلّموا بعد ذلك في ذاته وصفاته ولا تقولوا ما هما فإنَّ معرفة حقيقتهما ليست في وسع البشر.

* **الأصل**:

٣ ـ عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عُمير، عن أبي أيّوب، عن محمّد بن مسلم قال: قال أبو عبدالله عليه السلام: يا محمّد إنَّ الناس لا يزال بهم المنطق حتّى يتكلّموا في الله فإذا سمعتم ذلك فقولوا: لا إله إلّا الله الواحد الّذي ليس كمثله شيء [٢].

* **الشرح**: (عليُّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن أبي أيّوب، عن محمّد بن مسلم قال: قال أبو عبدالله عليه السلام: يا محمّد إنَّ الناس لا يزال بهم المنطق) المنطق: الكلام، يعني يجوز لهم الكلام في أفعال الله تعالى وآثاره الدالة على وجوده ووحدته وعظمته وسائر صفاته.

(حتّى يتكلّموا في الله) بالتشبيه والتصوير والكيفية والتحديد وأمثال ذلك.

(فإذا سمعتم ذلك فقولوا لا إله إلّا الله الواحد الّذي ليس كمثله شيء)، قد مرَّ تفسير هذه الكلمة الّتي هي الجامعة للتنزيه الكلّي الّذي لا يصحُّ في العقل والنقل غيره.

* **الأصل**:

٤ ـ عدّة من أصحابنا، عن أحمد بن محمّد بن خالد، عن أبيه، عن ابن أبي عُمير عن محمّد بن حمران، عن أبي عبيدة الحذّاء قال: قال أبو جعفر عليه السلام: يا زياد إيّاك والخصومات فإنّها تورث الشكّ وتحبط العمل وتردي صاحبها وعسى أن يتكلّم بالشيء فلا يغفر له، إنّه كان فيما مضى قوم تركوا علم ما وكلوا به وطلبوا علم ما كفوه حتّى انتهى كلامهم إلى الله فتحيّروا حتّى أن كان الرّجل ليُدعى من بين يديه فيجيب من خلفه ويدعى من خلفه فيجيب من يديه. وفي رواية أُخرى: حتّى تاهوا في الأرض [٣].

---

١ ـ الكافي: ١ /٩٢. ٢ ـ الكافي: ١ /٩٢. ٣ ـ الكافي: ١ / ٩٢.

* **الشرح**: (عدّة من اصحابنا، عن أحمد بن محمّد بن خالد، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن محمّد بن حمران، عن أبي عبيدة الحذّاء قال: قال أبو جعفر عليه السلام: يا زياد إيّاك والخصومات) المخاصمة المجادلة لا لإثبات الحقِّ، بل للترّفع وإظهار الفضل والكمال والتسلّط على الأقران في المجالس بكثرة القيل والقال وأمّا الجدال لإثبات الحقِّ بطريق صحيح فليس بمنهي عنه[1] كيف وقد قال الله تعالى ﴿**وجادلهم بالّتي هي أحسن**﴾[2] وقال: ﴿**ولا تجادلوا أهل الكتاب إلّا بالتي هي أحسن**﴾[3].

(فإنّها تورث الشكَّ) في الحقِّ وزيغ القلب عنه بإلقاء الشبهات عليه فإن شرك الشبهة أمّا منسوج[4] من أوتار الباطل فقط أو من الحقِّ والباطل جميعاً وعلى التقديرين قلّما يتخلّص منه النفس المأنوسة بمفتريات الأوهام.

(وتحبط العمل) حبط عمله حبطاً بالتسكين وحبوطاً بطل ثوابه، وحبط الله أبطله واسناد الإحباط إلى الخصومات إسناد مجازيّ باعتبار أنّها سببٌ له وفيه دلالة على إحباط العمل الصالح

---

١ ـ قوله «ليس بمنهي عنه» حكى عن مالك وأحمد بن حنبل بل الشافعي وجميع أصحاب الحديث النهي عن علم الكلام وقالوا إنه بدعة فكان هذا العلم في الصدر الأول عند المتشرعين بمنزلة الفلسفة في العصر الأخير وقد أفرط في ذلك كثير ممن تأخر كابن حزم وابن تيمية والمتعصبين لمذهب السلف من بعده حتى أنهم ينكرون التلفظ بمصطلحات علم الكلام كالجسم والجوهر والعرض والتحيز والمكان وأمثال ذلك والحق أن تقييد فكر الإنسان بِغِلِّ الجمود خلاف فطرة الله تعالى التي خلق الناس عليها وكما لم يتوقف النحو والعروض والأدب بل اصطلاح المحدثين والقراء على ما كان عليه السلف بل زاد وتفنن وتفرق كذلك اصطلاح الكلام والأصول.

قالوا لم يبحث السلف عن الصفات وأنه عين ذاته أو غيره ولم يتكلموا في أنه تعالى جسم أو جوهر أو متحيز أو علة تامة أو ناقصة وليس في كلامهم هيولى ولا صورة ولا نفس وأمثال ذلك، نقول كما أنهم لم يبحثوا عن إسناد الحديث أنه مسلسل أو مرفوع أو مقطوع أو مرسل ولم يتكلموا في موانع صرف الاسم أنها تسع ولم يتكلموا في تواتر القراءات والاكتفاء بالسبع أو العشر بل لم نر لفظ التجويد في كلام السلف ولا أقسام الوقف التام والكافي فإذا جازت زيادة الاصطلاح في ذلك جاز في الكلام والأصول إلّا أن يقال إن ذاك سهل نفهمه والكلام أو الأصول دقيق لا نفهمه فالإيراد على قصور الفهم لا على المعنى ولم نر في أمة ولا طائفة من يجوز أن يجتمع سفهاؤهم ويمنعوا عقلائهم عن التدبر في أمور لا يفهمونها ولم يوجب أحد أن يكون الكلام والفكر منحصراً فيما يفهمه جميع الناس من العامة والخاصة لأن في ذلك إبطال لجميع العلوم ونظير ذلك الإخباريون منا فإنهم يستبشعون اصطلاحات الأصول كالاستصحاب وأصل البراءة ولا يستبشعون المناولة والوجادة والمدابجة في اصطلاح المحدثين مع أنها لم تكن معهودة بين أصحاب الأئمة عليهم السلام. (ش)

٢ ـ سورة النحل: ١٢٥. ٣ ـ سورة العنكبوت: ٤٦.

٤ ـ قوله «منسوج» شبه الشبهة بشرك الصياد والباطل الذي تتألف منه بالأرسان التي تنسج منها الشرك.(ش.)

بالشك ونحوه هذا إذا لم يرجع عنه كما يدلُّ عليه ما روي عن الصادق عليه السلام قال: من شكَّ أو ظنَّ فأقام على أحدهما أحبط الله عمله إنَّ حجّة الله هي الحجّة الواضحة ولا بُعد في ذلك إذ كما أنَّ الذُّنوب الظاهرة قد توجب سلب النعمة الواصلة على ما روي ما أنعم الله على عبد نعمة فسلبها إيّاها حتّى يذنب ذنباً يستحقُّ بذلك السلب ودلَّ عليه أيضاً قوله تعالى **﴿إنّ الله لا يغيّر ما بقوم حتّى يغيّروا ما بأنفسهم﴾**[1] كذلك الذنوب الباطنة[2] قد توجب سلب نعمة الثواب التي حصلت بعمل آخر كما ورد أنَّ الخُلق السيء يفسد العمل الصالح كما يفسد الخلّ العسل وتخصيص الشكّ هنا بالشكّ في الله وتخصيص العمل بالجدال الصحيح قبل بلوغه إلى حدِّ المخاصمة أيضاً محتمل.

(وتُردي صاحبها) الرَّدي الهلاك ردي بالكسر يردى ردياً أي هلك وأرداه غيره أهلكه يعني الخصومات تهلك صاحبها باستحقاق العذاب فإنَّ من تصدَّى لها لا يكتفي بسلوك سبيل الدَّفع وذلك لغلبة القوَّة الشهويّة والغضبيّة وشوق التسلّط والترفّع عليه.

(وعسى أنّ يتكلّم بالشيء) من ذات الواجب وصفاته أو غير ذلك من من الأمور الدِّينيّة وفي بعض النسخ في الشيء (فلا يغفر له) لفخامة قبحه وسوء عاقبته كما قال سبحانه **﴿إذ تلقونه بألسنتكم وتقولون بأفواهكم ما ليس لكم به علم وتحسبونه هيّناً وهو عند الله عظيم﴾**[3] وقال الصادق عليه السلام: «من همَّ بسيئة فلا يعملها إنّه ربّما عمل العبد السيّئة فيسراه الربُّ تبارك وتعالى فيقول: وعزَّتي وجلالي لا غفر لك بعد ذلك أبداً».

(إنّه كان فيما مضى قوم تركوا علم ما وكلوا به) أي تركوا علم ما فوّض إليهم وطلب منهم من الأحكام والمعارف الّتي كانت لائقة بالحقِّ وكانت مقدورة لهم.

(وطلبوا علم ما كفوه)[4] كفوا على صيغة المجهول إمّا ناقص يائي أصله (كُفيوا) فُعِلَ به ما فُعل

---

١ ـ سورة الأنفال: ٥٣.

٢ ـ قوله «كذلك الذنوب الباطنة» ما ذكره الشارح عليه الرحمة خروج عن مذهب الطائفة في إبطال الإحباط وكان سهو من قلمه أو لم يرد ظاهر ما يدل عليه كلامه وأما الحبط في كلام الإمام عليه السلام فهو اصطلاح خاص غير اصطلاح المتكلمين، وبالجملة إبطال ثواب العمل الصالح بذنب لا يؤدي إلى الكفر ظلم قبيح على الله تعالى والمراد بالحبط في الحديث منع الجدال والخصومة عن صدور عمل صحيح عن الإنسان فلا يترتب عليه الثواب لعدم الصحة. (ش)

٣ ـ سورة النور: ١٥.

٤ ـ قوله «علم ما كفوه» مفاسد علم الكلام خمسة في هذا الحديث: الأول: أنه يورث الشك، الثاني: يحبط العمل، الثالث: يردي صاحبه، الرابع: الحرمان من المغفرة، الخامس: تضييع العمر فيما لا يعني وترك ما يعني، ولا ريب أن في كل علم مفاسد إذا لم يؤت من بابه ولم يصرفه في وجهه كالاجتهاد إذا بنى على القياس وترك السنة والإخباريون يتمسكون بما ورد في ذم الاجتهاد ويقدحون في علماء الأمة وأمناء المِلّة قدس أسرارهم باجتهادهم وكذلك محدثوا العامة على ما سبق طعنوا في علم الكلام وعلمائه.

برمُوا بضمِّ الرَّاء والميم أو مهموز اللاَّم من كفأت القوت كفاءً إذا أرادوا وجهاً فصرفتهم عنه يعني طلبوا على ما كفاهم الله تعالى مؤنته وأغناهم عنه أو علم ما كفأهم الله وصرفهم عنه ومنعهم منه كالعلم بكنه ذاته وصفاته تعالى .

(حتّى انتهى كلامهم إلى الله عزَّ وجلَّ) فتكلّموا في كنه ذاته وصفاته تعالى وتعمّقوا فيه (فتحيّروا) لعدم وصول عقلهم إليه (حتّى أن كان الرَّجل) لفظ أن ليس في بعض النسخ (ليدعى من بين يديه فيجيب من خلفه ويدعى من خلفه فيجيب من بين يديه) لذهاب عقله وتحيّره في أمره فكان لا يميّز بين الجهات والمحسوسات فضلاً عن أن يميّز بين المعاني والمعقولات ويحتمل أن يكون هذا الكلام تمثيلاً لإيضاح حاله في التحيّر والتدلّه .

(وفي رواية أُخرى حتّى تاهوا في الأرض) أي ذهبوا فيها متحيّرين وضلّوا مبهوتين مدهوشين سبحان من تاهت في ذاته نواظر العقول وحارت في صفاته بصائر الفحول.

- والكلام المبني على الخصومة مذموم لأنه جدال بالتي ليست بأحسن، وأما المفاسد الخمس فالشك يحصل لمن لا يقدر على تميز الحق من الباطل وأما القادر فلا يحصل له الشك، وحبط العمل نتيجة الشك إذ العبادة مع الشك في الإيمان غير صحيحة لا يترتب عليها ثواب لا أنه يترتب الثواب ويحبطه الكلام فإن الحبط بهذا المعنى غير صحيح في مذهبنا .

أما هلاك صاحب الكلام فإنما هو بأن يتعصب لإثبات الباطل لأن حب الغلب على الخصم والعار من المغلوبية ربما يدعوان إلى الالتزام بما يعلم بطلانه وهذا شر من الشك وحبط العمل وشر من ذلك أن يكون تعصبه والتزامه بالباطل مما لا يغفر أي مما لا يحتمل بمقتضىٰ العادات أن يندم صاحبه ويعترف بتقصيره حتىٰ يغفر له كرؤساء الفرق المبتدعة بعد إضلال جماعة كثيرة، وأما تضييع العمر فيما لا يعني فكثير مثل التكلم في بعض تفاصيل المبدأ والمعاد وقصص الأنبياء وفي فضائل رجال بأعيانهم والاختلاف فيهم مثل أن زبير بن العوام أفضل أم عبدالرحمن بن عوف وأبو موسى الأشعري كان عاقلاً أم مغفلاً وتفصيل حياة صاحب العصر عجل الله تعالى فرجه من طعامه ومسكنه ومزاجه وبلده وأمثال ذلك وقد نهينا عن تسميته فكيف تلك الأحوال وأحوال الرجعة وكيفياتها وتفاصيلها وغير ذلك وإذا خلا علم الكلام من هذه المفاسد فهو من أشرف العلوم إذ به النجاة في الآخرة لما فيه من الاستدلال على أصول العقائد وأحكام الأيمان، وكذلك كل علم ورد فيه ذم ومدح وكل صنعة كذلك مثل الحياكة والصرف وغيرهما مما يحتاج إليه الناس وعلم جوازه بالتواتر بل الضرورة ولا يمكن حمل الذم فيه على المنع الأمن بعض الوجوه والاعتبارات وإذا خلا عنها لم يكن مرجوحاً، ومن مفاسد علم الحديث اقتصار المحدث على الرواية وترك الدراية كما مرَّ ومن مفاسد الاجتهاد الاعتماد على الرأي والقياس، ومن مفاسد الفلسفة التقليد وترك الدليل والإعراض عن السنّة، ومن مفاسد علم النجوم الاعتماد على الأحكام ودعوى علم الغيب، ومن مفاسد التصوف البدع والمحالات، ومن مفاسد الأنساب وأشعار العرب الخوض في الفضول، ومن مفاسد علم التفسير الاعتماد على رأي من ليس قوله حجة. ولا يحرم شيء من تلك العلوم لوجود هذه المفاسد فيها بل يجوز الخوض فيها والاجتناب عن المفاسد. (ش)

* **الأصل:**

٥ ـ عدّة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد بن خالد، عن بعض أصحابه، عن الحسين بن الميّاح، عن أبيه قال: سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: **من نظر في الله كيف هو، هلك** [1].

* **الشرح:** (عدّة من اصحابنا، عن أحمد بن محمّد بن خالد، عن بعض أحصابه، عن الحسين ابن ميّاح، عن أبيه قال: سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: من نظر في الله كيف هو هلك) إمّا بالشرك إن استقرَّ نظره على كيفيّة لتعاليه عنها أو بالتحيّر وذهاب العقل إن اضطرب في سرادق العزّ؟ ولم يجد شيئاً يركن إليه إذ عظمة الرَّب أجلُّ وأعظم من أن يضبطها عقل بشريٌّ.

* **الأصل:**

٦ ـ محمّد بن يحيى، عن أحمد بن محمّد بن عيسى، عن ابن فضّال، عن ابن بكير عن زرارة بن أعين، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: **إنّ ملكاً عظيم الشأن كان في مجلس له فتناول الربّ تبارك وتعالى ففقد فما يدري أين هو** [2].

* **الشرح:** (محمّد بن يحيى، عن أحمد بن محمّد بن عيسى، عن ابن فضّال، عن ابن بكير، عن زرارة بن أعين، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: إنَّ ملكاً عظيم الشأن) عظمة شأنه إمّا بحسب الدنيا أو بحسب الفضل والكمال (كان في مجلس فتناول الرَّبَّ تبارك وتعالى) أي تكلّم في كيفيّة ذاته وفتش في حقيقة صفاته وصرف نظر الفكر إلى مطالعة كنه كبريائه وعظمته وأجال بصر العقل إلى مشاهدة منتهى علمه وقدرته وأرسل الفهم إلى عميقات أسرار كماله وحرَّك الفهم إلى تحديد كيفيّة جلاله فعادت تلك المتحرِّكات قبل الوصول إلى مطالبها خائبة كليلة ورجعت هذه المدركات قبل الوصول إلى مقاصدها خاسئة حسيرة لكونها قاصرة عن إدراك ما طلبته من هذه المطالب الجزيلة وعاجزة عن تناول ما تمنّته عن هذه المقاصد الجليلة فلذلك غلب عليه التدلّه والحيرة (ففقد) من بين قومه[3] وتاه في الأرض. (فما يدري أين هو) سبحان من تولّهت القلوب من تقدير جلال عزَّته

---

١ ـ الكافي: ١ /٩٣. ٢ ـ الكافي: ١ / ٩٣.

٣ ـ قوله «ففقد من بين قومه» كان هذا الملك النعمان الأول جد ملوك العراق وهو الذي بنى قصر الخورنق والسدير وتربى بهرام جور عنده وفيه يقول عدي بن زيد:

وتدبر رب الخورنق إذ أشـ ـرف يوماً وللهدى تفكير
سره حاله وكثرة مايمـ ـلك والبحر معرضاً والسدير
فارعوى قلبه وقال وما غبـ ـطة حي إلى الممات يصير

وقال أبو الفرج كان عنده رجل من بقايا حملة الحجة والمضى على أدب الحق ومتهاجه ولم تخل الأرض من قائم لله بحجة في عباده فقال أيها الملك.... أرأيت هذا الذي أنت فيه أشي، لم تزل فيه أم شيء صار إليك ميراثاً

وتحيَّرت العقول من طلب كنه عظمته .

*** الأصل :**

٧ ـ عدّة من أصحابنا، عن أحمد بن محمّد بن خالد، عن محمّد بن عبدالحميد، عن العلاء بن رزين، عن محمّد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام قال: **إيّاكم والتفكّر في الله ولكن إذا أردتم أن تنظروا إلى عظمته فانظروا إلى عظيم خلقه** [1].

*** الشرح :** (عدَّة من أصحابنا، عن أحمد بن محمّد بن خالد، عن محمّد بن عبدالحميد، عن العلاء بن رزين، عن محمّد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام قال: إيّاكم والتفكّر في الله) تحذير عن طلب معرفة كنه ذاته وصفاته، وتبعيد عن التفكّر في منتهى علمه وكمالاته، هيهات هيهات إنَّ من يعجز عن إدراك ذي الهيئة والأدوات ويضعف عن نيل ما جُبلت عليه نفسه من الصفات ومن تعقّل دقايق جزئيّات أعضائه وتصوَّر حقائق محسوسات قواه فهو من إدراك ذات الله وصفاته وتعقّل حقائق أوصافه وكمالاته الّتي هي أبعد الأشياء عنه مناسبة وأظهرها مباينة أعجز وأضعف ومن تصوَّره بقدر فهمه وتخيّله بحسب وهمه فقد حدَّه بحدود المخلوقات وعدَّه من قبيل المصنوعات فهو خارج عن مقام التوحيد والتعظيم وداخل في حدِّ الشرك بالله العظيم .

(ولكن إذا اردتم أن تنظروا إلى عظمته) العظيم يطلق على كلِّ كبير محسوساً كان أو معقولاً، عيناً كان أو معنى، وإذا استعمل في الأعيان فأصله أن يقال في الأجزاء المتصلّة والكثير يقال في المنفصلة ثمَّ قد يقال في المنفصل عظيم نحو قولهم جيش عظيم ومالٌ عظيم، والعظيم المطلق هو الله سبحانه لاستيلائه على جميع الممكنات بالإيجاد والإفناء وليست عظمته عظمة مقداريّة ولا عظمته عدديّة لتنزُّهه عن المقدار والمقداريّات والكمّ والكميَّات بل هي عبارة عن علوّ شأنه وجلالة قدره وكمال شرفه وشدَّة غنائه عن الخلق ونهاية افتقارهم إليه في الوجود والبقاء والكمال.

(فانظروا إلى عظيم خلقه) فإنّه أظهر عظمته للعقول بما أراها من علامات التدبير المتقن والقضاء المبرم، فمن شواهد عظمته خلق السموات المرفوعات بلا عمدٍ القائمات بلا سند.

- وهو زائل عنك وصائر إلى غيرك قال كذلك هو... فإذا كان السحر فاقرع عليّ بابي... فقرع عليه عند السحر بابه فإذا هو قد وضع تاجه وخلع أطماره ولبس أمساحه وتهيأ للسياحة فلزما والله الجبل حتى أتاهما أجلهما، وسماه أبو الفرج المنتصر السائح على وجهه ولم يشر أحد من شراح الكافي إلى شيء من قصة هذا الملك وما يتبادر إلى الذهن من كلام أبي الفرج من ترك الملك في حال سلامة العقل اختياراً للزهد بعد ما سبق منه من الشر والظلم ضعيف والصحيح ما نقل عن الإمام عليه السلام من عروض الحيرة بعد إيمان الملك وتفكره في الله تعالى وهذا الملك هو الذي رمى سنماراً من قصر الخورنق بعد بنائه لئلا يبني لغيره أحسن منه أو مثله. (ش)

١ ـ الكافي: ١ /٩٣.

دعاهنّ فأجبن طائعات لقدرته القاهرة وأتين مذعنات لإرادته الكاملة. ومنها خلق النجوم السائرات والكواكب الساكنات الّتي يستدلُّ بها الحائر في فجاج الأقطار والسائر في لجج البحار، ومنها خلق الحيوانات وإرشادها إلى مطالبها وإلهامها السعي إلى مقاصدها، ألا تنظرون إلى صغير ما خلق كالنملة كيف أحكم خلقها وأتقن وتركيبها وأقامها على قوائمها وبناها على دعائمها، وفلق لها السمع والبصر وسوّى لها العظم والبشر وجعل لها مجاري أكلها كالحلق والإمعاء وشراسيف بطنها كالعظام والأضلاع، وخلق في رأسها عيناً باصرة وإذناً سامعة وشامّة قويّة تدرك بها من مسافة بعيدة وهي مع صغر جثّتها ولطافة هيئتها بحيث لا تكاد تُنال بلحظ النظر ولا بقوّة الفكر تدُّب على الأرض وتطلب الرّزق وتنقل الحبّة إلى حجرها وتعدّها في مستقرّها وتجمع في حرِّها لبردها لا يغفل عنها المنّان ولا يحرمها الديّان في الصفا اليابس والحجر الجامس، فإنّكم إذا نظرتم إلى ما ذكر، وإلى غيره من عجائب الخلق وغرائب التدبير ولطائف التقدير علمتم أنَّ خالقها موصوف بالكبرياء والعظمة ومنعوت بالعلوِّ والرِّفعة، وقلتم سبحان من لا يعرف منتهى عظمته العارفون ولا يعلم نهاية قدرته العالمون.

* **الأصل:**

٨ ـ محمّد بن أبي عبدالله رفعه قال: قال أبو عبدالله عليه السلام **[يا] ابن آدم لو أكل قلبك طائر لم يشبعه، وبصرك لو وضع عليه خرق أبرة لغطّاه تريد أن تعرف بهما ملكوت السّماوات والأرض، إن كنت صادقاً فهذه الشمس خلق من خلق الله فإن قدرت تملأ عينيك منها فهو كما تقول** [١].

* **الشرح:** (محمّد بن أبي عبدالله رفعه قال: قال أبو عبدالله عليه السلام [يا] ابن آدم) بحذف حرف النداء في النسخ المشهورة وبذكرها في بعض النسخ وفي كتاب الاعتقادات للصدوق رحمه الله (لو أكل قلبك طائر) صغير مثل العصفور ونحوه (لم يشبعه) لغاية صغره وحقارته.

(وبصرك) وهو ما يرى من العين لا كلّها (لو وضع عليه خرق أبرة لغطّاه) ومنعه من الرؤية، والخرق بالفتح والتسكين مصدر خرق الثوب والخفَّ ونحوهما من باب ضرب، ثمَّ سمّي الثقبة ولذا يجمع فيقال: خروق وقد لا يجمع نظراً إلى الأصل وفي بعض النسخ «خرت إبرة» والخرت بفتح الخاء المعجمة أو ضمّهاوسكون الراء المهملة والتاء المثنّاة من فوق ثقب الإبرة والفاس والأُذن ونحوها والجمع خروت وأخرات.

(تريد أن تعرف بهما) أي بهذا القلب الصغير والبصر الحقير (ملكوت السموات والأرض) أي مالك ملكوتهما على حذف المضاف بقرينة المقام.

---

١ ـ الكافي: ١ /٩٣.

(إن كنت صادقاً) فيما تقول من إمكان رؤيتك له وجوار معرفتك إيّاه بكنه ذاته وحقائق صفاته على وجه الكمال (فهذه الشمس خلق من خلق الله[1] فإن قدرت أن تملأ عينك منها) حتّى ترى جرمه كما هو (فهو كما تقول) يعني كما لا تقدر على رؤية جرم الشمس وإكمال تحديق النظر الظاهر إليه كذلك لا تقدر على رؤية الله ظاهراً وباطناً وإكمال تحديق البصر والبصيرة إليه لاحتراقهما بنوره الغالب على جميع الأنوار وإنّما غاية كمالك في معرفته أن تعرف أنّك لا تقدر على معرفته كما هو، وهذا الكلام بحسب المعنى في قوّة شرطيّة يستثنى منها نقيض تاليها لينتج نقيض المقدّم أي إن كنت صادقاً في رؤيته فقد قدرت على رؤية جرم الشمس لأنّ رؤية آثاره أسهل من رؤيته والتالي باطل بشهادة الحسّ فالمقدّم مثله .

* **الأصل** :

٩ ـ عليُّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن الحسن بن عليّ، عن اليعقوبيّ، عن بعض أصحابنا عن عبد الأعلى مولى آل سام، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: **إنّ يهودياً يقال له «سُبحت» جاء إلى رسول الله صلى الله عليه وآله فقال: يا رسول الله! جئت أسألك عن ربّك، فإن أنت أجبتني عمّا أسألك عنه وإلّا رجعت قال: سل عمّا شئت، قال: أين ربّك ؟ قال: هو في كلّ مكان وليس في شيء من المكان المحدود، قال: وكيف هو ؟**

قال: وكيف أصف ربّي بالكيف والكيف مخلوق والله لا يوصف بخلقه، قال فمن أين يُعلم أنّك نبيُّ الله ؟ قال: فما بقي حوله حجرٌ ولا غير ذلك إلّا تكلّم بلسان عربي مبين يا سُبحت إنّه رسول الله فقال سُبحت: ما رأيت كاليوم أمراً أبين من هذا، ثمَّ قال: أشهد أن لا إله إلّا الله وأنّك رسول الله[2] .

* **الشرح** : (علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن الحسن بن عليّ، عن اليعقوبي) الظاهر أنّه دواد بن

---

١ ـ قوله «فهذه الشمس خلق من خلق الله» حاصل الكلام أن الإنسان يزعم نفسه جامعاً لجميع آلات الحس يدرك بها جميع ما يمكن وجوده في العالم فإذا ادعى وجود شيء لا يدركه أنكر إمكان وجوده والشمس أحسن مثال لتنبيه الإنسان وإذا قست نفسك مع الحيوانات التي ليس لها آلات تامة كالخراطين حيث لم يكن لها إلّا اللّامسة ولا يدرك الألوان والأنوار والريح والطعم وليس للفرس قوة عاقلة فلا يدرك ما يدركه الإنسان من العلوم كالحساب والهندسة الطبيعي وكل ما يحتاج إلى إدراك الكليات ولا يجوز لهؤلاء الحيوانات إنكار ما لا يدركونه لعدم وجود قوة حاسة لدركه كذلك حال الإنسان يجوز أن يكون في الواقع أمور حقيقية ليست له قوة أو حاسة لإدراكها كما تحقق في زماننا من أمواج النور الغير المرئي بالبصر ولا بسائر الحواس، وأما الشمس فلا شك في وجودها ولا يقدر القوة الباصرة على النظر إليها والإحاطة والدقة فثبت ضعف قوة الإنسان عن الإدراك واحتمل وجود أمور كثيرة نحن بالنسبة إليها كالخراطين بالنسبة إلى الألوان ولا يتعجب من الإيمان بوجود إله لا يحيط بذاته حواسنا بل عقولنا. (ش)

٢ ـ الكافي: ١ /٩٤.

عليّ اليعقوبي[١] الهاشمي الثقة الّذي من أصحاب الكاظم عليه السلام، وقيل: من أصحاب الرِّضا عليه السلام وقيل: من أصحابهما لا جعفر بن داود ولا أخوه الحسين بن داود وهما من أصحاب الجواد عليه السلام.

(عن بعض أصحابنا عن عبدالأعلى مولى آل سام عن أبي عبدالله عليه السلام قال: إنَّ يهوديّاً يقال له: سُبُحْت) بضم السين والباء وسكون الحاء المهملة[٢] كذا سمعت ورأيت في بعض النسخ المصحّحة وفي بعضها بضم السين وسكون الباء وفتح الحاء المهملة، وفي بعضها أيضاً كذلك إلّا أنّه بضمٍّ الخاء المعجمة، وقد نقل الصدوق رحمه الله في كتاب التوحيد حديث سبحت بإسناده مع تغيير يسير في المتن عن أمير المؤمنين عليه السلام قال: إنّه كان فارسيّاً وكان من ملوك فارس وكان دريّاً يعني صاحب درايةٍ وعلمٍ وفهمٍ وفصاحة.

(جاء إلى رسول الله صلى الله عليه وآله فقال: يا رسول الله) قال: ذلك علىٰ الرسم الذي كان معهوداً بين الصحابة، وفي بعض النسخ فقال: يا محمد (جئت أسألك عن ربّك) الّذي تدعوننا إليه (فإن أنت أجبتني عمّا أسألك عنه) أي فإن أجبتني بالجواب الصحيح، حذف الشرط لوجود المفسّر وأبدل الضمير المتصّل بالمنفصل فأنت فاعل فعل محذوف لا مبتدأ لأنَّ حرف الشرط لا يدخل على الاسم فالتركيب نظير قوله تعالى: ﴿**وإن أحد من المشركين استجارك**﴾[٣] وحذف أيضاً جواب الشرط وهو آمنت بك وقلت برسالتك بقرينة المقام.

(وإلّا رجعت) على ما أنا عليه من التهوُّد (قال: سل عمّا شئت قال: أين ربّك ؟) من الأمكنة، أفي السماء أو في الأرض أو في غيرهما (قال: في كلِّ مكان) لا بمعنى الحصول والاستقرار فيه كحصول الجسم في مكان لاستحالة حصول شيء واحد في جميع الأمكنة[٤] بالضرورة وليس له

---

١ ـ اليعقوبي بالباء الموحدة نسبة إلى يعقوبا وهي قصبة في ساحل نهر الديالة ببغداد وهو كما قال المصنف أبو علي داود بن علي اليعقوبي.

٢ ـ قوله «وسكون الحاء المهملة» والأصح الخاء المعجمة وبخت كلمة كانت تدخل في أعلام أهل الكتاب وفيهم صهار بخت أي چهار بخت وبختيشوع وسبخت مركب من بخت وسه بمعنى الثلاثة.(ش)

٣ ـ سورة التوبة: ٦.

٤ ـ قوله «لا ستحالة حصول شيء واحد» لا يستحيل وجود شيء واحد في جميع الأمكنة إذا كان عظيماً يملأها وهو واضح ولذلك استدركه الشارح بقوله: «وليس له طبيعة امتدادية ـ إلى آخر ما قال» وهذا يناقض كونه تعالى في مكان واحد أيضاً لأن المتمكن في المكان لا بد أن يكون له طبيعة امتدادية وبالجملة إما أن يكون له تعالى طبيعة امتدادية نعوذ بالله تعالى أو لا يكون فإن كان فلا يستحيل كونه في جميع الامكنة وإن لم يكن له استحال كونه في مكان واحد أيضاً فالحق أن وجوده في كل مكان ليس بمعنى التحيز بل بمعنى القيومية والإحاطة وإشراق الوجود على كل شيء، وأما إحاطة العلم بكل شيء فهي وإن كانت صحيحة ولكنها غير كافية في مقصود السائل والمجيب إذ يمكن أن يكون موجود كالانسان في بعض الأمكنة كالدار ويحيط علمه

أيضاً طبيعة امتداديّة عظيمة تملأ جميعها، بل بمعنى الحضور والعلم والإحاطة فإنّ علمه محيط بجميع الأشياء وهي حاضرة عند ذاته تعالى وتقدّس فكما أنّ المكاني حاضر عنده كذلك المكان حاضر عنده لأنّ المكان أيضاً شيء غير محجوب عنه.

(وليس في شيء من المكان المحدود) أي المعين بأن يقال مثلاً هو في السماء أو في الأرض أو في غيرهما لأنّ ذلك يوجب احتياجه إلى المكان وخلوٌّ بعض الأمكنة عنه وجواز انتقاله عنه بالطبع أو بالقسر واتّصافه بصفات الجسم، وكلُّ ذلك محالٌ، وأشار بهذا الكلام إلى أنّ المراد بقوله في كلِّ مكان هو إحاطة علمه به كما أشرنا إليه ولمّا علم السائل أنّ الرَّبَّ ليس له مكان (قال: وكيف هو ؟) سأل عن كيفيّته لأَلِف نفسه وتعلّق وهمه بالموجودات الّتي لا تخلو عن الكيفيّات فتوهّم أنّ الموجود المطلق الّذي هو مبدأ تلك الموجودات حكمه حكمها، أو سأل عنها على سبيل الاختبار مع علمه بأنّه لا كيفيّة للرّبِّ.

(قال: وكيف أصف ربّي بالكيف والكيف مخلوق والله لا يوصف بخلقه) أشار إلى أنّ السؤال عن كيفيّته سؤال عن أمر محال لأنّ الكيف مخلوق والمخلوق ناقص من جهات شتّى فالله المنزّه عن النقائص لا يوصف به لاستحالة اتّصافه بالنقص ولأنّ الكيف إن كان من صفات كماله كان عدم اتّصافه به في مرتبة العلّية محالاً لأنّ كلّ كماله بالفعل وليس له كمال منتظر، وإن لم يكن من صفات كماله كان اتّصافه به محالاً، ولمّا علم السائل أنّ له ربّاً منزّهاً عن الأين والكيف بل عن صفات الخلق كلّها كما يرشد إليه الجواب عن الكيف (قال: فمن أين يعلم) غائب مجهول أو متكلّم مع الغير.

(أنّك نبيُّ الله ؟) سأل عن الآيات والمعجزات الدّالّة على صدقه في دعوى النبوّة لعلمه بأنّ النبوّة رئاسة عظيمة مطلوبة لكلِّ أحد لا تثبت إلّا بتصديق الرَّب تبارك وتعالى والعجب أنّ اليهودي كان يعلم ذلك وجماعة من هذه الأُمّة لا يعلمون أنّ الإمامة الّتي هي أيضاً رئاسة عظيمة مثل النبوّة لا تثبت إلّا بتصديق الرَّبِّ حتّى فعلوا ما فعلوا أخزاهم الله في الدُّنيا والآخرة.

(قال: فما بقي حوله) أي حول النبيِّ ﷺ أو حول سبحت (حجر ولا غير ذلك إلّا تكلّم بلسان عربّي مبين) أي واضح الدَّلالة (يا سُبحَت إنّه رسول الله) شهدوا بالرِّسالة مع أنّ السؤال في النبوّة لكون الرِّسالة فوق النبوّة ومستلزمة لها.

وفي كتاب التوحيد عن أمير المؤمنين عليه السلام «قال سبحت: فكيف لي أن أعلم أنّه أرسلك فلم يبق

- بالسوق والبلد كما يكون الله تعالى عند المجسمة على العرش ويحيط علمه بكل ما في العالم، فالإحاطة بالعلم لا يكفي هنا بل لا بد مما حققه صدر المتألهين في تحقيق الوجود ووحدته الذاتيه وكثرة شؤونه وأطواره، وإن شئت تمثل بحال النفس ـ ولله المثل الأعلى ـ فإن النفس في وحدتها كل القوى فهي مع القوة الباصرة والسامعة واللامسة وتفكر وتحرك وتمشي وتهضم الغذاء وتدبر في الملكوت. (ش)

بحضرتنا ذلك اليوم حجرٌ ولا مدرٌ ولا جبلٌ ولا شجرٌ ولا حيوان إلّا قال: أشهد أن لا إله إلّا الله وأنَّ محمّداً عبده ورسوله» (فقال سبحت: ما رأيت كاليوم أمراً أبين) أي أظهر (من هذا) في الدَّلالة على رسالة رسول من الرُّسل، وهذا واضح لأنَّ كلَّ معجزة من معجزات الرُّسل إنّما نطقت بلسان الحال وهذه المعجزة نطقت بلسان الحال والمقال جميعاً.

(ثمَّ قال: أشهد أن لا إله إلّا الله وأنّك رسول الله) لمّا كانت نيّته صادقة كما أومأ إليه أوَّلاً هداه الله تعالى بفضله. والحمد لله ربِّ العالمين.

*** الأصل:**

١٠ ـ عليُّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن محمّد بن يحيى الخثعمي، عن عبدالرحمن بن عَتيك القصير قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن شيء من الصفة فرفع يده إلى السماء ثمَّ قال: **تعالى الجبّار، تعالى الجبّار، من تعاطى ما ثمَّ هلك** [١].

*** الشرح:** (عليُّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن محمّد بن يحيى الخثعمي، عن عبدالرَّحمن بن عَتيك القصير قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن شيء من الصفة) أي تحقيق شيء من صفات ذاته وكمالاته أو عن بيان شيء من كيفيّاته أو عن مائيّته وحقيقته.

(فرفع يده إلى السماء) في رفع يده إلى السماء مع تساوي رفعها وخفضها بالنسبة إليه سبحانه وإلى علمه الشامل إيماءً إلى علوِّ شأنه ورفعة قدره.

(ثمَّ قال: تعالى الجبّار، تعالى الجبّار) من أن يحيط الواصفون بحقيقة صفاته أو يتحرَّك السالكون إلى طلب كيفيّاته أو يقدر العارفون على معرفة كنه ذاته، والجبّار من أسمائه تعالى وقد عرفت معناه آنفاً.

(من تعاطى ماثَمَّ هلك) التعاطي التناول والجرأة على الشيء والخوض فيه يعني من تعرَّض لتحقيق ذات الحقِّ وصفاته وخاض في معرفة حقيقتهما وأثبت له كيفية هلك هلاكاً أبديّاً.

---

١ ـ الكافي: ١ /٩٤.

باب في ابطال الرؤية

أي رؤيته تعالى بالأبصار في الدنيا والآخرة.

*** الأصل:**

١ ـ محمّد بن أبي عبدالله، عن عليٍّ بن أبي القاسم، عن يعقوب بن إسحاق قال: كتبت إلى أبي محمد عليه السلام أسأله كيف يعبد العبد ربّه وهو لا يراه؟ فوقّع عليه السلام يا أبا يوسف جلّ سيّدي ومولاي والمنعم عليّ وعلى آبائي أن يُرى، قال: وسألته هل رأى رسول الله صلى الله عليه وآله ربّه؟ فوقّع عليه السلام: **إنّ الله تبارك وتعالى أرى رسوله بقلبه من نور عظمته ما أحبَّ** [١].

*** الشرح:**

(محمّد بن أبي عبدالله، عن عليٍّ بن أبي القاسم عن يعقوب بن إسحاق قال كتبت إلى أبي محمد عليه السلام) هو الحسن بن عليّ العسكري عليهما السلام (أسأله كيف يعبد العبد ربّه وهو لا يراه؟) إن استبعد ذلك فليس بمستبعد لأنَّ الروْية القلبيّة أقوى من الروْية العينيّة والنسبة بينهما عند أهل العرفان كالنسبة بين القلب والعين في القوّة والشرف وإن سأل عن ذلك تثبيتاً لما اعتقده وطلباً للقدرة على المناظرة مع الخصم فله وجه والثاني أنسب بحال هذا الرّجل لأنه كان من أصحاب أبي جعفر الثاني وأبي الحسن عليهما السلام وكان مقدّماً عندهما فقيهاً صدوقاً لا يطعن عليه بشيء وقد قتله المتوكّل لأجل التشيّع [٢] ويستبعد من مثله أن يخفى عليه أمر الرُّوْية في زمن الإمامين إلى زمان

---

١ ـ الكافي: ١ / ٩٤.

٢ ـ قوله «وقد قتله المتوكل» حمله الشارح على ابن السكيت تبعاً لإسناد الموحدين وصدر المتألهين رحمه الله وقال المجلسي رحمه الله إن ابن السكيت قتل في عصر الهادي عليه السلام ولم يدرك زمان أبي محمد عليه السلام وهو حق، وحملته أنا في حاشية الوافي على يعقوب بن اسحاق الكندي فيلسوف العرب وقلت هناك أنه أراد اختبار أبي محمد عليه السلام ولم يكن الفيلسوف يعرف الإمام حق المعرفة فاجاب عليه السلام بما يوافق أصول الفلاسفة فاستحسنه الفيلسوف ونقله لأصحابه وقد أورد المجلسي رحمه الله في احتجاجات العسكري عليه السلام عن المناقب كلاماً منه عليه السلام أداه إلى ابن إسحاق الكندي بواسطة بعض تلاميذه لما أراد تأليف كتاب في تناقض القرآن فقال الإمام عليه السلام للتلميذ المذكور قل له لعله قد أراد أي لعل الله تعالى قد أراد من ألفاظ القرآن غير الذي ذهبت أنت إليه فتكون واضعاً لغير معانيه فصار الرجل إلى الكندي وتلطف إلى أن ألقى عليه هذه المسألة فقال له: أعد علي فأعاد عليه فتفكر في نفسه ورأى ذلك محتملاً في اللغة وسائغاً في النظر، والغرض من نقل ذلك أن الرابطة بين الإمام

العسكري عليه السلام.

(فوقّع عليه السلام) قال الجوهريُّ التوقيع مايوقع في الكتاب (يا أبا يوسف جلَّ سيّدي) الّذي وجبت عليَّ طاعته (ومولاي) الّذي هو ربّي وناصري في جميع الأحوال (والمنعم عليَّ وعلى آبائي) بالعلم والشرف والتقدُّم على العباد وغيرها من النعم الظاهرة والباطنة (أن يُرى) بالإبصار.

(قال: وسألته) من باب المكاتبة أيضاً كما دلَّ على الجواب (هل رأى رسول الله صلى الله عليه وآله ربّه؟ فوقّع عليه السلام أنَّ الله تعالىٰ أرى رسول الله بقلبه من نور عظمته ما أحبَّ) أي ما أحبَّ الله أوما أحبَّ رسوله ونظيره ما رواه مسلم بسنده أنّه صلى الله عليه وآله «رآه بقلبه» وبسند آخر عن عطاء عن ابن عباس أنّه قال: «رآه بقلبه» وبسند آخر عن أبي العالية عن ابن عباس في قوله تعالى: «ما كذب الفؤاد ما رآى. ولقد رآه نزلة أُخرى» قال: رآه بقلبه مرَّتين[1] قال بعض العامّة في تفسيره: إنّه[2] رآه بعين قلبه.

قال أبو عبدالله الآبيّ: ولا يعني قائل ذلك إنّه خلق له إدراك بصري في قلبه لأنَّ ذلك لا يخرجه

- وهذا الرجل غير مستبعدة والعجب إن ذهن الشارحين لم يذهب إليه حتى حملوه على ابن السكيت. (ش)

١ - راجع صحيح مسلم ج١ ص١٠٩.

٢ - قوله «قال بعض العامة في تفسيره» إن المرتكز في ذهن الإنسان - ما لم يصل إلى مقام يقتدر على التمييز بين الوهم والعقل - انحصار الموجود في الجسم المتحيز في مكان المقارن لزمان.

قال القاضي سعيد القمي في شرح توحيد الصدوق - رحمهما الله تعالى -: لا يمكن للوهم بل لأكثر أرباب الفهم تصور أمر موجود من دون أن يتلبس بهما في الوجود حتى أن كثيراً من السوفسطائية من الفلاسفة وجماً غفيراً من أرباب الديانة سيما في هذه الأمة المرحومة زعموا أن لا موجود إلّا وهو فيهما - إلى قال - كما ذهب إليه أهل زماننا من المتسمين بالفضل والذكاء والمتسنمين ذرى الرئاسة العظمى إلى أن الزمان الموهوم الذي اخترعوه لتصحيح الحدوث الزماني أمر ينتهي طرفه إلى العالم وينتزع من بقاء الله تعالى القيوم وهذا عند أهل المعرفة فرية على فرية بل في الحقيقة كفر وزندقة وكل ذلك إنما نشأ من عدم تتبع الآثار النبوية وعدم الاقتداء في جميع الأمور بالعقائد المعصومية والاستبداد بالرأي الفاسد انتهى موضوع الحاجة وهو حسن جداً إلّا الحكم بكفر هؤلاء لأن اقتران واجب الوجود بالزمان والمكان وإن كان ملزوماً لكونه ممكناً ومحتاجاً تعالى الله عن ذلك وقد صرح في الأخبار الكثيرة بنفيهما عنه تعالى إلّا أن الملازمة بين الزمان أو المكان والاحتياج ليست بينة كما اعترف به ولا يكفر الإنسان إلّا باللوازم البينة.

وقال والد المجلسي - رحمه الله تعالى - إن المكان ملازم في ذهن العامة للموجود حتى أنهم إذا قالوا الله تعالى في لا مكان توهموا مكاناً اسمه لامكان وبالجملة فلم يكن عند السلف غالباً تمييز بين المحسوس والموجود وكان يتبادر إلى ذهنهم من أن الله موجود أنه يمكن أن يكون مرئياً بالبصر وفي جهة وكان هذا بديهياً عندهم بحيث كانوا يستحلون تأويل ما ينافيه ولا يستحلون تأويل ما يوافقه فالتزموا بأن المؤمنين يرونه يوم القيمة ورآه رسول الله صلى الله عليه وآله في المعراج وخالفهم عائشة وقليل من السلف وأنكروا الرؤية ثم لما وصلت النوبة إلى الأشاعرة والمعتزلة ذهب الأشاعرة إلى الرأي العام والمعتزلة إلى خلافه، واستمر الأمر إلى زماننا هذا. (ش)

عن كونه بصرياً إذ لا يشترط في الإدراك البصري البنية المخصوصة لجواز أن يخلق في العصب أو غيره عن الأعضاء وإنّما يعني أنَّ العلوم تتفاوت فخلق له ليلة الإسراء أو في وقت مخصوص من الإدراك العلمي ما لم يكن له قبل وقد كانت حالاته في الأوقات متفاوتة كما قال: «لي مع الله وقت لا يسعه ملك مقرَّب، ولا نبيٌّ مرسل» وبما ذكرناه اندفع ما قال النووي إنّه جعل بصره في فؤاده أو خلق لفؤاده بصراً حتى رآه كما يراه بالعين لأن ذلك لا يخرجه عن الرُّؤية العينيّة ولا يدخله في الرُّؤية القلبيّة.

وقال محي الدِّين البغوي: الحقُّ أنَّ الله تعالى يرى في الآخرة لما رواه مسلم عن رسول الله ﷺ قال يوم حذّر الناس من الدّجال «إنّه مكتوب بين عينيه كافر، يقرؤه من كره عمله، ويقرؤه كلُّ مؤمن[1]» وقال: «تعلمون أنّه لن يرى أحد منكم ربّه حتّى يموت»[2] إذ لو استحالت رؤيته فيها كما يقوله المعتزلة لم يكن للتقيد بالموت معنى.

وقال عياض: الحقُّ أنّ رؤيته جائزة في الدّنيا واختلف هل وقعت أم لا، لظاهر هذا الحديث ولقوله تعالى «لا تدركه الأبصار» على تأويل أنّها في الدُّنيا وللسلف ومن بعدهم في ذلك اختلاف كثير وهل رآه النبيّ ليلة الإسراء، وعلّل منعها بضعف هذه البنية[3] عن احتمال كمالها كما لم يحتمله موسى عليه السلام في الدُّنيا انتهى.

أقول: تقييد عدم الرُّؤية في حديث الدَّجال بقوله «حتّى يموت» باعتبار أنَّ الدَّجال يدَّعي الرُّبوبيّة في الدُّنيا فكأنّه قال: لا يرى أحدٌ ربّه في الدُّنيا فوجب أن لا يعتقد بربوبيّة الدَّجال ولا دلالة فيه على رؤية الرَّب في الآخرة إلّا بمفهوم اللّقب وهو ليس بحجّة إتّفاقاً.

*** الأصل:**

٢ ـ أحمد بن إدريس، عن محمّد بن عبدالجبّار، عن صفوان بن يحيى قال: سألني أبو قرّة المحدّث أن أُدخله على أبي الحسن الرّضا عليه السلام فاستأذنته في ذلك فأذن لي فدخل عليه فسأله عن الحلال والحرام والأحكام حتّى بلغ سؤاله إلى التوحيد فقال أبو قرفة: إنّا رُوّينا أنّ الله قسّم الرؤية والكلام بين نبيّين فقسّم الكلام لموسى ولمحمّد الرّؤية، فقال أبو الحسن عليه السلام **فمن المُبلّغ عن الله إلى الثقلين من الجنّ والإنس؟ لا تدركه الأبصار، ولا يحيطون به علماً وليس كمثله شيء، أليس محمّد؟** ﷺ قال: بلى، قال: **كيف يجيء رجلٌ إلى الخلق جميعاً فيخبرهم أنّه جاء من عند الله**

---

١ ـ الصحيح ج٨ ص١٩٥ بدون ذكر قوله «يقرؤه من كره عمله».

٢ ـ رواه الترمذي ج٩ ص٨٧ في كتاب الفتن باب الدجال.

٣ ـ قوله «بضعف هذه البنية» وليس عدم الرؤية عندنا لضعف البنية بل لعدم كون الواجب جسماً ولا بد في الرؤية أن يكون المرئي جسماً. (ش)

وأنّه يدعوهم إلى الله بأمر الله فيقول: لا تدركه الأبصار ولا يحيطون به علماً، وليس كمثله شيء، ثم يقول: أنا رأيته بعيني وأحطتُ به علماً وهو على صورة البشر، أما تستحيون، ما قدرت الزّنادقة ترميه بهذا أن يكون يأتي من عند الله بشيء ثمّ يأتي بخلافه من وجه آخر، قال أبو قرّة: فإنه يقول: ﴿ولقد رآهُ نزلة أُخرى﴾[١] فقال أبو الحسن عليه السلام: **إنَّ بعد هذه الآية ما يدلّ على ما رأى حيث قال: ﴿ما كذب الفؤاد ما رأى﴾[٢] يقول : ما كذب فؤاد محمّد ما رأت عيناه، ثمّ أخبر بما رأى فقال: لقد رأى من آيات ربّه الكُبرى. فآيات الله غير الله وقد قال الله: ﴿ولا يحيطون به علماً﴾[٣] فإذا رأته الأبصار فقد أحاطت به العلم ووقعت المعرفة،** فقال أبو قرَّة: فتُكذّب بالرّوايات؟ فقال أبو الحسن عليه السلام **إذا كانت الرّوايات مخالفة للقرآن كذّبتها وما أجمع المسلمون عليه أنّه لا يحاط به علماً ولا تدركه الأبصار وليس كمثله شيء؟**[٤].

*** الشرح :**

(أحمد بن إدريس، عن محمّد بن عبدالجبار، عن صفوان بن يحيى قال: سألني أبو قرَّة المحدِّث) هو صاحب شبرمة[٥] كما صرَّح به الشيخ الطبرسي في كتاب الاحتجاج، وقال بعض الأصحاب اسمه عليُّ بن أبي قرّة أبو الحسن المحدِّث رزقه الله تعالى الاستبصار ومعرفة هذا الأمر أخيراً انتهى .

وإنّما وصفه بالمحدِّث لئلا يتوهّم أنّه أبو قرَّة النصراني اسمه يوحنّا صاحب الجاثليق وقد سأل أبو قرَّة هذا أيضاً صفوان بن يحيى أن يدخله على الرِّضا عليه السلام فأدخله فسأله عن النبوَّة كما هو المذكور في كتاب عيون أخبار الرِّضا عليه السلام .

(أن أُدخله على أبي الحسن الرِّضا عليه السلام فاستأذنته في ذلك فأذن لي فدخل عليه فسأله عن الحلال والحرام والأحكام حتّى بلغ سؤاله إلى التوحيد فقال أبو قرَّة: إنّما روِّينا) في بعض النسخ إنّا بدل «إنّما» قال في المغرب روَّيته الحديث حملته على روايته ومنه إنّا رُوِّينا في الأخبار بضم الرّاء وشدِّ الواو وكسرها .

(أنَّ الله قسّم الرُّؤية والكلام بين نبيّين[٦]) على صيغة التثنية (فقسَّم الكلام لموسى ولمحمّد

---

١ ـ سورة النجم: ١٣. ٢ ـ سورة النجم : ١١. ٣ ـ سورة طه: ١١.

٤ ـ الكافي: ١ /٩٥ .

٥ ـ «وهو صاحب شبرمة» أبو قرة وشبرمة كلاهما مجهولان وليس عبدالله بن شبرمة المتوفى سنة ١٤٤ على عهد الصادق عليه السلام لأنه لم يدرك الرضا عليه السلام وقد ذكر ابن حجر في التقريب موسى بن طارق القاضي المكنى بأبي قرة من الطبقة التاسعة وهو معاصر للرضا عليه السلام فلعله هو. (ش)

٦ ـ قوله «بين نبيين» كذلك في الاحتجاج، وفي التوحيد «بين اثنين» واعلم أنه قد روى هذا الحديث في الكتاب

الرؤية) تخصيص الكلام بموسى عليه السلام غير ثابت لثبوته لنبيّنا صلى الله عليه وآله بالاتّفاق كما دلّ عليه حديث المعراج.

(فقال أبو الحسن عليه السلام: فمن المبلّغ عن الله إلى الثقلين من الجنّ والإنس لا تدركه الأبصار ولا يحيطون به علماً وليس كمثله شيء) قوله «لا تدركه الأبصار» وما عطف عليه مفعول المبلّغ (أليس محمّد؟) مبلغ هذه الآيات بحذف الخبر والاستفهام للتقرير، وجعل محمّد خبر مبتدء محذوف واسم ليس ضمير المبلّغ أي أليس المبلّغ هو محمّد بعيدٌ (قال بلى) هو محمد (قال: كيف يجيء رجل إلى الخلق جميعاً فيخبرهم أنّه جاء من عند الله وأنّه يدعوهم إلى الله بأمر الله فيقول «لا تدركه الأبصار ولا يحيطون به علماً وليس كمثله شيء» ثم يقول: أنا رأيته بعيني وأحطت به علماً وهو على صورة البشر؟!) كما رويتم أنّه خلق آدم على صورته.

(أما تستحيون) من الله فيما ذهبتم إليه؟ (ما قدرت الزّنادقة) الظاهر أنّ «ما» نافية (أن ترميه) أي محمّداً صلى الله عليه وآله (بهذا أن يكون) بدل لهذا (يأتي من عند الله بشيء) هو أنّه لا يدركه الأبصار.

- وفي توحيد الصدوق وفي الاحتجاج وهو أجمع وأطول وينبغي لمن أراد أن يعرف مقدار اختلاف الروايات في الألفاظ وحفظ المعنى وحده أن يقابل بين الروايات المختلفة لخبر واحد كهذا الخبر حتى يعلم أن طريقه أهل عصرنا في التمسك بمزايا الألفاظ المروية ودقائقها ودعوى الظن الاطمئناني بصدورها غير معتمدة.

وروى في الاحتجاج قبل السؤال عن الرؤية السؤال عن كلام الله وأنه قديم أو حادث وكذلك عن الكتب المنزلة ثم أتى بما في هذا الكتاب ثم نقل مسائل أخرى نحو ثلاثة أمثال ما في الكتاب وجميعها شبهات في التجسيم: الأولى: المعراج فإنه لم يكن الله تعالى في السماء كيف اسرى به إليه وما فائدة المعراج؟.

الثانية: ما بالكم إذا دعوتم رفعتم أيديكم إلى السماء؟.

الثالثة: من أقرب إلى الله؟ الملائكة أو أهل الأرض؟.

الرابعة: ان الله تعالى محمول على أي شيء؟.

الخامسة: إن الله تعالى إذا غضب ثقل فثقل العرش على كواهل الحملة وإذا ذهب الغضب خف؟ فأجاب الرضا عليه السلام عن شبهتهم الأولى بأن الإسراء لم يكن لتحصيل القرب المكاني إلى الله تعالى بل ليريه من آيات ربه الكبرى وآيات الله غيره فرأى صلى الله عليه وآله في المعراج أموراً نقلته الرواة من صفوف الملائكة وطبقاتهم ومراتب الأنبياء والجنة والنار وثواب كل عمل صالح وعقاب كل فعل قبيح وغير ذلك، وعن الشبهة الثانية بأن رفع اليد إلى السماء تذلل واستكانة نظير التوجه إلى القبلة في الصلوة والحج إلى البيت لا لأن الله تعالى هناك، وعن الشبهة الثالثة بأن قرب الملائكة ليس بالشبر والذراع بل تقرب بالوسيلة وقد روي «أن اقرب ما يكون العبد إلى الله تعالى وهو ساجد» ولو كان التقرب بالمكان لكان القيام أقرب بل كان الإنسان على المنارة أقرب منه على الأرض، وعن الشبهة الرابعة بأن المحمول محتاج وهو صفة نقص بل هو يمسك السموات والأرض أن تزولا، وعن الشبهة الخامسة بأن الله تعالى دائم الغضب على إبليس واتباعه ويجب أن لا يخف العرش أبداً وأن التغير لا يجوز عليه تعالى. هذا خلاصة تمام الحديث على ما في الاحتجاج أوردناه تكميلاً للفائدة. (ش)

(ثم يأتي بخلافه من وجه آخر) وهو أنّي رأيته ببصري والحاصل أنَّ محمّداً ﷺ بلّغ إلى الإنس والجنِّ هذه الآيات الّتي دلّت على أنّه لا تتعلّق به الرُّؤية ولا يدركه بصر من الأبصار ومن المحال أن يقول بعد هذا أنا رأيته ببصري لاستحالة أن يأتي بالمتناقضين فقد رميتموه بشيء لا تقدر الزَّنادقة أن ترميه به، أمّا دلالة الآية الأولى على نفي الرُّؤية فلأنّ الفعل في سياق النفي كالنكرة في سياقه فيعمُّ النفي كلَّ إدراك بالبصر سواء كان بكنه الحقيقة أو لا، فاندفع ما قيل: من أنَّ الإدراك أخصُّ من الرؤية ولا يلزم من نفي الأخصّ نفي الأعمّ، لا يقال: يجوز تخصيص هذه الآية بكنه الحقيقة للأخبار الدالّة على جواز الرؤية لأنّا نقول جواز تخصيص القرآن بخبر الواحد على تقدير صحّته ممنوع، ولو سلّم فنقول: تخصيص الرؤية في الأخبار بالرؤية القلبيّة أسهل وأولى[1]. لا يقال: الرؤية القلبيّة ثابتة لجميع الأنبياء فلا وجه لتخصيصه بمحمد ﷺ لأنّا نقول: الرؤية القلبيّة تتفاوت فيجوز أن يخلق الله تعالى له من الإدراك العلمي ما لم يخلقه لغيره من الأنبياء والرؤية الّتي قسمها الله تعالى له هي هذه الرؤية الكاملة، ثمَّ هذا على تقدير أن يكون الإدراك في الآية أخصَّ من الرُّؤية وهو ممنوع، لأنَّ المنفي هو الإدراك بالبصر وهو يساوي الرؤية.

وأمّا دلالة الآية الثانية على نفي الرُّؤية فلأنَّ المقصود منها نفي إحاطة العلم: به مطلقاً أي كمّاً وكيفاً وجهةً وكنهاً، فلو تعلّقت الرُّؤية به لكان معلوماً بأحد الوجوه المذكورة وهي كالسابقة سؤالاً وجواباً، ثمَّ احتياجنا إلى هذه المقالات لأنَّ كلامنا مع الخصم وإلّا فتفسير المعصوم حجّة ،ولمّا لم يكن للخصم مفسّر عالم يرجع إليه ذهب إلى ما اقتضاه رأيه فوقع في هذه المفاسد من جواز الرُّؤية وأمثالها ممّا يمتنع عليه سبحانه، وأمّا دلالة الآية الثالثة فلأنَّ المقصود منها نفي المماثلة عنه مطلقاً فلو تعلّقت به الرُّؤية لكان مصوَّراً بصورة وممثّلاً بكيفيّة ومتحيّزاً بحيّز وواقعاً في جهة فيكون مماثلاً لخلقه من وجوه متعدِّدة، تعالى الله عن ذلك .

---

١ - قوله «بالرؤية القلبية أسهل» في الجزء التاسع من تفسير المنار الصفحة ١٥٠ «والحق في ذلك ما هدانا إليه دين الحق وهو أن إدراك أبصار الخلق له سبحانه وتعالى وأحاطة علمهم به من المحال الذي لا مطمع فيه «لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير. يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم ولا يحيطون به علماً» ولكن العجز عن الإدراك والإحاطة يستلزم العجز عما دون ذلك من العلم والمعرفة التي ترتقي إلى الدرجة التي عبر عنها بالتجلي والرؤية. انتهى موضع الحاجة .

وأطال بعد ذلك الكلام بما يرجع إليه وهذا عين تأويلنا وتأويل المعتزلة وقد خالف في ذلك أصحابه والحاصل أن المعرفة التامة والكشف الضروري ليس رؤية كما أنا نعلم أن الكل أعظم من الجزء وهذا واضح لدينا كالشمس مشرقة والنار محرقة بل أوضح، ولا يسمى هذا رؤية إلّا مجازاً فإن كان مراد المدعين للرؤية هذا الكشف التام فمرحباً بالوفاق ولكن لا يكتفي بذلك أصحابه بل يدعون الرؤية الحقيقة بالبصر وهذا شأن الجسم. (ش)

(قال أبو قرّة: فإنّه يقول: «ولقد رآه نزلة أُخرى») قال القاضي مرّة أخرى فعلة من النزول أُقيمت مقام المرّة ونصبت نصبها إشعاراً بأنَّ الرُّؤية في هذه المرّة كانت أيضاً بنزول ودنوّ، وقيل: التقدير ولقد رآه نازلاً نزلة أُخرى، ونصبها على المصدر والمراد نفي الريبة عن المرّة الأخيرة.

(فقال أبو الحسن عليه السلام: إنَّ بعد هذه الآية ما يدلُّ على ما رأى حيث قال) أولاً قبل هذه الآية[1]، فهذا بيان للدَّلالة على ما رأى وتمهيد لها لا إشارة إلى البعد وبيان له.

(«ما كذب الفؤاد ما رأى» يقول ما كذب فؤاد محمّد ما رأت عيناه) وما شكَّ فيه بل عرفه حقَّ المعرفة وصدَّق به تصديقاً جازماً (ثم أخبر) بعد هذه الآية (بما رأى فقال: «لقد رأى من آيات ربّه الكبرى» فآيات الله غير الله) استدلَّ أبو قرّة على أنَّ النبيَّ عليه السلام رآه سبحانه بالعين بقوله تعالى «ولقد رآه نزلة أُخرى» بناء على أنَّ ضمير المفعول راجع إلى الله تعالى، فأجاب عليه السلام بأنَّ الضمير ليس براجع إليه سبحانه بل إلى آية من آياته الكبرى ومخلوق من مخلوقاته فهي مرئيّة كما دلَّ عليه ما بعده هذه الآية وقد ذهب إلى هذا أيضاً بعض العامّة لما رواه مسلم في كتابه قال: حدَّثنا أبو بكر بن أبي شيبة قال: حدَّثنا حفص بن غياث، عن الشيباني، عن زرّ، عن عبدالله «ما كذب الفؤاد ما رأى» قال: رأى جبرئيل عليه السلام له ستّمائة جناح[2]» وقال أيضاً: حدَّثنا أبو بكر بن أبي شيبة قال: حدثني عليُّ ابن مسهر، عن عبدالملك، عن عطاء، عن أبي هريرة «ولقد رآه نزلة أُخرى» قال: «رأى جبرئيل عليه السلام[3]» بصورته الّتي له في الخلقة الأصليّة على أنَّ لقائل أن يقول على تقدير أن يكون الضمير راجعاً إليه سبحانه يكون المراد بالرؤية الرُّؤية القلبيّة على الوجه الكمال إلّا أنَّ الحقَّ الّذي لا ريب فيه ما ذكره عليه السلام.

(وقد قال الله «ولا يحيطون به علماً» فإذا رأته الأبصار فقد أحاطت[4] به العلم وقعت المعرفة) أي المعرفة الضروريّة المستلزمة للإحاطة بالضرورة ولمّا قرَّر أوّلاً دليل الخصم على وجه لا يدلُّ على مطلوبه وبيّن غلطه أورد هذا دليلاً على نقيض مطلوبه وهو عدم جواز رؤيته تعالىٰ ووجه دلالته على ذلك ما ذكرنا آنفاً.

(فقال أبو قرّة: فتكذِّب بالرِّوايات؟) أي بالرِّوايات الدَّالة على رؤيته (فقال أبو الحسن عليه السلام: إذا كانت الرِّوايات مخالفة للقرآن) بحيث لا يمكن الجمع بينهما (كذَّبتها) لأنَّ كلَّ خبر مخالف للقرآن

١ ـ لنا في هذا المقام كلام يأتي الإشارة إليه قريباً إن شاء الله. (ش)

٢ ـ الصحيح ج١ ص١٠٩ والمراد بالزر زر بن حبيش ـ بكسر الزاي المعجمة وتشديد الراء المهملة ـ والمراد بعبدالله عبدالله بن مسعود. ٣ ـ المصدر ج١ ص١٠٩.

٤ ـ وفي نسخة أحاط بالتذكير وهو الأصح (ش)

فهو مردودٌ باتّفاق الأُمّة[١].

(وما أجمع المسلمون على أنّه لا يحاط به علماً[٢]، ولا تدركه الأبصار، وليس كمثله شيء)

---

١ - قوله «فهو مردود باتفاق الأمة» صرح عليه السلام بأن الروايات إذا كانت مخالفة للقرآن وجب ردها وكذلك إذ كان مخالفاً لإجماع المسلمين وهذه الروايات مخالفة لكليهما وفيه رد على الاخباريين أيضاً.

فان قيل كما جاء في القرآن الكريم امتناع الرؤية كذلك ورد فيها إمكان الرؤية مثل قوله تعالى «وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة» قلنا: نعم ورد ذلك أيضاً لكن القاعدة في أمثاله أن يتأول ما يحتمل المجاز دون ما لا يحتمل وإطلاق النظر والرؤية مجازاً على الكشف التام شائع جداً ويحتمله الآيات والروايات ولكن ما يدل على عدم الرؤية نص صريح لا يحتمل إرادة المعنى المجازي منه وغاية مايمكن فيه من المجاز أن يرى الإنسان شيئاً ولا يعمل بمقتضى الرؤية فيقال إنه ما رآه ولا يحتمل ذلك قوله تعالى «لا تدركه الأبصار» وكلام الإمام عليه السلام صريح في أن ما يخالف القرآن مردود بالاتفاق.(ش)

٢ - قوله «وما أجمع المسلمون عليه» حجة على حجية الإجماع وانه يرد به الخبر الواحد وخالف فيه الإخباريون فشكوا في وجوده أولاً وإمكان العلم به ثانياً وحجيته ثالثاً وفي كلام الرضا عليه السلام رد عليهم في دعواهم بحذافيرها، فإن قيل: كيف تمسك الإمام عليه السلام بالإجماع في محل الخلاف وهذا مما يعيب به الفقهاء بعضهم بعضاً؟ قلنا قد يتفق أن يجتمع الأمة على حكم كلي ويختلفوا في تطبيقه على بعض المصاديق فيصح دعوى الإجماع على الحكم الكلي ولم يعب به فقيه فقيهاً وإنما عاب به الإخباريون أعاظم المجتهدين لعدم تدبرهم في الأمور وبالجملة أجمع المسلمون على وجوب قبول مدلول قوله تعالى «لا تدركه الأبصار» أما النافون للرؤية فظاهروا أما المثبتون فلانهم الظاهريون الذين لا يجوزون التأويل حتى في يد الله ووجه الله وأن الرحمن على العرش استوى و«ءأمنتم من في السماء أن يخسف بكم الأرض» و «إليه يصعد الكلم الطيب» وغيرها وكذلك أجمعوا على وجوب قبول ما دل عليه قوله تعالى: «لا يحيطون به علماً. وليس كمثله شيء» ومضامين هذه الآيات مجمع عليها بين المسلمين وينافيه إمكان الرؤية وخالف من خالف لا لمخالفته في الحكم الكلي بل لأنه زعم عدم منافاته للرؤية.

قال العلامة المجلسي رحمه الله في صلوة البحار ص٧٣٣ بعد كلام لا أحب نقله لأنه قدح في فقهائنا رضوان الله عليهم أن السيد وأضرابه كثيراً ما يدعون الإجماع فيما ينفردون به في القول به أو يوافقهم عليه قليل من أتباعهم وقد يختار هذا المدعى للإجماع قولاً آخر في كتابه الآخر، وكثيراً ما يدعى أحدهم الإجماع على مسألة ويدعي غيره الإجماع على خلافه. انتهى موضع الحاجة وقد تبين من كلام الإمام عليه السلام حل هذه الشبهات لأنه عليه السلام تمسك بالإجماع في محل الخلاف وقال أيضاً طاعناً أنهم ادعوا الإجماع في أكثر المسائل سواءً ظهر الاختلاف فيها أم لا، وافق الروايات المنقولة فيها أم لا. وظهر دفع هذه الشبهة أيضاً لأن الرؤية إن كانت مخالفة للإجماع وجب ردها والعجب أنه رحمه الله مع كثرة تتبعه لكلام علمائنا رضوان الله عليهم لم يعتن بما رأى منهم كثيراً في جميع أبواب الفقه من رد الروايات المخالفة للإجماع وهذا دأبهم وطريقتهم ولا يتوقع منهم غيره ولا يحتمل سواه.

وبالجملة إذا أثبت الإجماع فلا يعبأ بمخالفة الروايات المنقولة، وقال أيضاً حُجّية الأخبار ووجوب العمل بها مما تواترت به الأخبار واستقر عليه عمل الشيعة بل جميع المسلمين في جميع الأعصار بخلاف الإجماع

والرِّوايات المخالفة لذلك باطلة مصنوعة فمن تمسّك بها وقال إنه ﷺ رآه بالعين خالف القرآن وإجماع المسلمين وخرج عن الإسلام، على أنَّ الرِّوايات على تقدير صحّتها لا نصّ فيها على أنّه رآه بالعين فيجوز حملها على أنّه رآه بالقلب، وفي كتاب الاحتجاج للشيخ الطبرسي ﷺ «قال صفوان فتحيّر أبو قرَّة ولم يُحر جواباً حتّى قام وخرج».

* **الأصل:**

٣ ـ أحمد بن إدريس، عن أحمد بن محمّد بن عيسى، عن عليّ بن سيف، عن محمّد بن عبيد قال: كتبت إلى أبي الحسن الرّضا عليه السلام أسأله عن الرؤية وما ترويه العامّة والخاصّة وسألته أن يشرح لي ذلك، فكتب بخطّه: **اتّفق الجميع لا تمانع بينهم أنّ المعرفة من جهة الرؤية ضرورة فإذا جاز أن يرى الله بالعين وقعت المعرفة ضرورة ثمّ لم تخل تلك المعرفة من أن تكون إيماناً أو ليست بإيمان فإن كانت تلك المعرفة من جهة الرؤية إيماناً فالمعرفة الّتي دار الدّنيا من جهة الاكتساب ليست بإيمان لأنّها ضدّه، فلا يكون في الدّنيا مؤمن لأنّهم لم يروا الله عزَّ ذكره وإن لم تكن تلك المعرفة الّتي من جهة الرّؤية إيماناً لم تخل هذه المعرفة الّتي من جهة الاكتساب أن تزول ولا تزول في المعاد فهذا دليل على أنّ الله عزَّ وجلَّ لا يرى بالعين إذ العين تؤدّي إلى ما وصفناه** [1].

* **الشرح:**

(أحمد بن إدريس عن أحمد بن محمّد بن عيسى، عن عليّ بن سيف، عن محمّد بن عبيد قال كتبت إلى أبي الحسن الرِّضا عليه السلام أسأله عن الرُّؤية وما ترويه العامّة) من جواز رؤيته في الآخرة (والخاصّة) من عدم جوازها (وسألته أن يشرح لي ذلك) أي يوضح إلي عدم جوازها بالبرهان والبرهان الّذي ذكره عليه السلام يتّضح بعد تمهيد مقدّمات[2] كلّها ضرورية الأُولى أنَّ الشيء الواحد له

ـ الذي لا يعلم حجيته ولا تحققه ولا مأخذه ولا مراد القوم منه انتهى ويستفاد من كلام الإمام عليه السلام أيضاً جوابه فإنه عليه السلام رد الرواية بمخالفة الإجماع وهذا غير ممكن إلّا مع إمكان تحققه والعلم به وقد سبق منا كلام في المجلد الثاني الصفحة ٢٩٠. (ش)

١ ـ الكافي: ١ /٩٥.

٢ ـ قوله «بعد تمهيد مقدمات» إن الله تعالى خلق لإدراك كل شيء قوة وآلة تختص به فللصوت السمع وللأرواح الشم واللون والضوء الباصرة ولغير المحسوس العقل والإنسان مجبول على تميز المدركات باختلاف الإدراك وأضرب مثالاً يتضح لك الأمر إن شاء الله، مثلاً كلمة جمل بالضم قد يكون علماً لا مرأة وقد يكون جمع جملة، فإن قلت رأيت جملاً ما أجملها حمله السامع على المرأة لمكان رأيت وإن قلت سمعت جملاً ما أجملها حمله على الكلام لمكان سمعت حيث أن المرئي جسم والمسموع صوت فالشيء القابل للرؤية غير الشيء القابل للسمع وكذلك سائر الحواس والمدارك والله تعالى إن كان من شأنه أن يدرك بالبصر فهو غير الذي ليس من شأنه ذلك ولا شك أن الله تعالى الذي آمنا به في الدنيا وعبدناه ليس شيئاً من شأنه أن يدرك بالبصر في الدنيا باتفاق من المسلمين إلّا جماعة من المجسمة ومذهبهم مردود باتفاق أهل التحقيق ولاشك

حقيقة واحدة ولا يجوز أن يكون له حقائق متعدِّدة متخالفة كانت أو متضادَّة، الثانية: أنَّ كلَّ حقيقة إمّا نظريّة حاصلة بالاكتساب أو ضروريّة غير مفتقرة إليه ولا يجوز أن تكون نظريّة وضروريّة معاً لأنّهما نوعان متباينان من العلم، الثالثة أنّه لا يجوز أن يكون شيء واحد نظريّاً وضروريّاً في وقت واحد لاستحالة اجتماع الضدّين في ذات واحدة في وقت واحد.

(فكتب بخطّه اتّفق الجميع لا تمانع بينهم) أي اتّفق جميع الأُمّة ولا تنازع بينهم (أنَّ المعرفة من جهة الرُّؤية) أي التصديق بوجود شيء من جهة رؤيته (ضرورة)[1] غير محتاجة إلى النظر والاستدلال ألاترى أنّك إذا رأيت شيئاً عرفت وجوده من غير نظر حتّى أنَّ من طلب منك الدَّليل على وجوده نسبته إلى السفه والجنون.

- أيضاً أنه تعالى في الآخرة هو الذي كنا عبدناه في الدنيا ولو كان شيئاً من شأنه أن يدرك بالبصر في الآخرة كان غير الذي من شأنه أن لا يدرك به في الدنيا كما أن المسموع في مثالنا غير المرئي ويغلط من حمل أحدهما على الآخر ولا يمكن التغير في ذاته تعالى بأن يكون في الدنيا غير قابل لأن يدرك بالبصر لكونه مجرداً، ثم يتغير ويصير في الآخرة جسماً كثيفاً ملوناً يليق بأن يبصر ولا يمكن التغير في باصرة الإنسان أيضاً بأن يصير قابلاً لأن يبصر غير الضوء واللون في نشأة من النشآت فإن قيل لا نسلم هذا الأخير فلعل القوة الباصرة تصير أقوى في الآخرة بحيث يرى ما لم يكن يرى كما في المنظار والآلات المكبرة. والتلسكوبات في عصرنا، قلنا القوة الباصرة كلما قويت لم تقدر على رؤيه غير الضوء واللون ولا يمكن أن يرى الأصوات والطعوم بل يرى اللون والضوء فقط ولو بالآلات المكبرة.

وقد روى الصدوق ﵀ في الأمالي عن إسماعيل بن الفضل قال: «سألت أبا عبدالله ﵇ عن الله تبارك وتعالى هل يرى في المعاد؟ فقال: سبحان الله وتعالى عن ذلك علواً كبيراً يا ابن الفضل الأبصار لا تدرك إلّا ما له لون وكيفية والله تعالى خالق اللون والكيفية».

أقول: الكيفية هنا الشكل نعم يجوز أن يقوّي مدارك المؤمن في الآخرة بحيث يكشف لديه بغير الأبصار الخفيات من الأمور ولكن لا يسمى ذلك أبصاراً إذ ليس فيه حقيقة معنى الأبصار وهو تأثر الباصرة بالنور الساطع من الجسم المرئي بآلة أو غير آلة وأقرب الأمور إلى الأبصار الرؤيا بالحس المشترك ما ينعكس فيه من الخيال كما في القطر النازل والشعلة الجوالة وما يراه المبرسمون وهو أيضاً لا يجوز عليه تعالى لعدم كونه صورة تنطبع في الخيال.

وبالجملة خلق الله تعالى لإدراك كل شيء قوة أو جارحة فالمعقول يدرك بالعقل والضوء بالبصر والصوت بالسمع وهكذا ولا يطلق الأبصار على إدراك الصوت كلما وضح وكذلك على إدراك المعقول بطريق أولى. (ش)

١ - قوله «ضرورة غير محتاجة» هذا يدل على جواز استعماله اصطلاح أهل المنطق والفلسفة ولا يصغي إلى كلام بعض الجهال إن هذه الاصطلاحات لم يوجد في أخبار البيت ﵈ كالهيولى والصورة والعلة والمعلول فلا يجوز لنا التكلم بها بل أفرط الغزالي في بعض كتبه حتى غير اصطلاحاتهم في الأشكال الأربعة وقياس الخلف أيضاً تقرباً إلى الجهلة. (ش)

(فإذا جاز أن يرى الله بالعين وقعت المعرفة) بوجوده (ضرورة)[١] بلا خلاف والمناسب «لو» بدل «إذا» إلّا أنّه بنى الكلام على المماشاة مع الخصم القائل بجواز الرُّؤية.

(ثمّ لم تخل تلك المعرفة) الضروريّة من جهة الرُّؤية (من أن تكون إيماناً أو ليست بإيمان) لا ثالث لهما إذ لا واسطة بين النفي والإثبات وكلٌّ واحد من هذين القسمين باطلٌ، أمّا الأول فأشار إليه بقوله (فإن كانت تلك المعرفة من جهة الرُّؤية إيماناً فالمعرفة الّتي في دار الدُّنيا من جهة الاكتساب ليست بإيمان) والتالي باطل فالمقدَّم مثله، أمّا بيان الشرطيّة فأشار إليه بقوله (لأنها ضدُّه) أي لأنَّ الرُّؤية ضدُّ الاكتساب لأنَّ الرُّؤية تفيد العلم الضروريّ والاكتساب يفيد العلم الكسبي فإن كان الأوَّل إيماناً لم يكن الثاني إيماناً لأنَّ الإيمان له حقيقة واحدة بحكم المقدَّمة الأولى وتلك الحقيقة إن كانت ضروريّة لم تكن نظريّة بحكم المقدَّمة الثانية.

وأمّا بطلان التالي فأشار إليه بقوله (فلا يكون في الدُّنيا مؤمن لأنّهم لم يروا الله عزَّ ذكره) في الدُّنيا وإذا لم يروه لم يكونوا مؤمنين إذ الفرض أنَّ الايمان هو المعرفة من جهة الرُّؤية وهذا باطل بالاتّفاق فقد ثبت أنَّ المعرفة من جهة الرُّؤية ليست بإيمان.

وأمّا بطلان القسم الثاني فأشار إليه بقوله (وإن لم تكن تلك المعرفة الّتي من جهة الرُّؤية إيماناً لم تخل هذه المعرفة) الّتي حصلت في الدُّنيا (من جهة الاكتساب أن تزول)[٢] أي لا بدَّ من أن تزول

---

١ - قوله «المعرفة بوجوده ضرورة» قسم أهل المنطق التصديقات الضرورية الى ستة أقسام الأوليات، المشاهدات، التجربيات، المتواترات، الحدسيات، الفطريات، ولا ريب أن التصديق بوجود الواجب تعالى ليس أولياً إلّا لبعض الكمل من الأولياء وهم خارجون من محل النزاع ومعنى الأولى أن يكون تصور الموضوع والمحمول كافياً في الجزم بالحكم نحو الكل أعظم من جزئه وأما سائر الأقسام فليس علم أحد بوجوده تعالىٰ مشاهداً ولا معلوماً بالتجربة والتواتر ولا من القضايا التي قياساتها معها أعني الفطري وكونه فطرياً له معنى آخر وليس معلوماً بالحديث إلّا للاوحدي من الناس فالعلم بوجوده تعالى اكتساب وإذا أخرجنا الأوليات والحدسيات من الضروريات صدق قولنا لا يمكن أن يكون شيء من الضروري اكتساباً في وقت ولا شيء من الاكتساب ضرورياً في وقت أي لا شيء من المدرك بالحس مدركاً بالعقل في وقت، ولا شيء من المدرك بالعقل مدركاً بالحس في وقت، وإنّا نعلم في الدنيا وجود الواجب مجرداً مدركاً بالعقل غير قابل لأن يدرك بالحس فإن كان هذا صحيحاً كان إيماناً وإن لم يكن صحيحاً لم يكن إيماناً بل كفراً وجعل ما ليس بإله إلهاً وفي الآخرة إن وجدناه بالبصر كان شيئاً محسوساً غير مجرد وهو غير ما آمنا به في الدنيا. (ش)

٢ - قوله «من جهة الاكتساب أن تزول» قال الشارح في بيانه: أن المعرفة بالاكتساب تزول بالمعرفة الضرورية للتضاد بينهما وفيه منع ظاهر أذ ربما يحصل الإنسان العلم بوجود شيء بالدليل كالعلم بالباني من مشاهدة البناء، ثم يشاهد ذلك الباني فيكمل الدليل بالوجدان والبرهان بالعرفان فالأصح في بيانه ما قلناه.

وأورد المجلسي ﵀ ثلاثة وجوه في تفسير هذا الحديث في مرآة القول وقال الوجه الثالث ما حققه بعض الأفاضل ومراده صدر المتألهين ﵀ وذكر كلامه في شرح الأصول وكذلك في البحار (المجلد الثاني ص١٢٢)

في المعاد لاستحالة اجتماع المعرفة الضروريّة الّتي من الرُّؤية والمعرفة النظريّة الّتي هي ضدُّها في شخص واحد في وقت واحد بحكم المقدَّمة الثالثة .

(ولا تزول في المعاد) أي والحال أنَّ هذه المعرفة الّتي من جهة الاكتساب لا تزول في الآخرة لأنَّ حشر المؤمن بلا إيمان باطلٌ بالاتفّاق، لأنَّ ما اكتسبته النفس في الدُّنيا من الكمالات والمعارف كان معها بعد فراق البدن[1] وفي الآخرة بلا خلاف وإذ كانت هذه المعرفة باقية غير زايلة في الآخرة امتنع أن تحقّق تلك المعرفة الضروريّة الّتي هي ضدُّها بحكم المقدّمة الثالثة فقد ثبت بطلان القسم الثاني أيضاً فإذن بطل القسمان كلاهما وإذا بطلا بطل جواز رؤيته بالعين لأنّه منحصر فيهما كما أشار إليه بقوله (فهذا دليلٌ على أنّ تعالى الله ذكره لا يرى بالعين إذ العين تودِّي إلى ما وصفناه) من أنَّه يلزم على تقدير تحقّق الرُّؤية العينيّة أن يكون في الدُّنيا مؤمن أو يزول الإيمان المكتسب في الآخرة، وقد عرفت بطلانهما بالعقل والإجماع وبطلان اللّازم دليل على بطلان الملزوم، فإن قلت: كما يلزم على تقدير أن تكون تلك المعرفة من جهة الرُّؤية إيماناً أن لا يكون في الدُّنيا مؤمن كذلك يلزم أن تزول المعرفة الكسبيّة في الآخرة لاستحالة اجتماع العلم الضروي والعلم النظري بشيء واحد في وقت واحد وكما أنَّ اللّازم الأوّل باطل كذلك اللّازم الثاني أيضاً باطل فلم لم يذكر عليه السلام

- وأورد الإعتراض على الوجه الأول والثاني وضعفهما دون ما نقله عن الصدر قدس سره وقال: جميع هذه الوجوه لا تخلو عن تكلف. وليس بين ما ذكرنا وما حققه صدر المتألهين كثير فرق في أصل المعنى وبما ذكرناه يزول ما يتوهم من التكلف في تفسيره إن شاء الله ثم أن قوله عليه السلام «لم تخل هذه المعرفة» من جهة الاكتساب أن تزول لا يحتاج إلى عدل ومعناه أن هذه المعرفة الاكتسابية في الدنيا لا بد أن تزول بسبب الرؤية لأنا إذا رأيناه في الآخرة بأبصارنا تبين لنا أنه لم يكن مجرداً غير جسماني كما كنا علمناه في الدنيا بالاكتساب وزعم بعض الشراح أنه لا يصح الكلام إلّا بضميمة عدل هكذا: لم تخل هذه المعرفة من الاكتساب من أن تزول، أو لا تزول وحذف لا تزول لدلالة الكلام عليه ولا حاجة إليه. (ش)

١ ـ قوله «كان معها بعد خراب البدن» من القوى ما يتوقف على البدن ويفنى بفساد البدن كالقوة الهاضمة والنامية والباصرة التي في العين والسامعة التي في الأذن فإذا فسد مزاج العين والأذن بطل البصر والسمع كما هو مشاهد في الأعمى والأصم. ومنها ما لا يتوقف على البدن ولا يفنى بخراب البدن كالقوة العاقلة ومدركاتها وملكاتها والإيمان من هذا الأخير وكلام الإمام عليه السلام أن المعرفة الاكتسابية لا تزول في المعاد يدل على أن الجزئي المدرك بالحس لا يكون اكتساباً كما قال صاحب المنطق: الجزئي لا يكون كاسباً ولا مكتسباً بل المعرفة الاكتسابية كلية والكلية تدرك بالعقل وكذلك المجرد والعقل لا يفنى بفساد البدن لأنه يدرك الكليات والمجردات وأما الحافظة للمحسوسات أعنى الخيال وحافظة المعاني الجزئية والحس المشترك فتكلموا واختلفوا فيها وفي حال النوم يبطل الحواس الظاهرة دون الحس المشترك والخيال وأما الحافظة فقد يبقى وقد يبطل فيرى الإنسان رجلاً يعرفه في النوم وينسى أنه مات فإذا استيقظ تذكر موته وللبحث في ذلك محل آخر إن شاء الله تعالى.(ش)

اللّازم الثاني في القسم الأوّل أيضاً؟ قلت: إمّا لأنه لا فساد في زوال المعرفة الكسبيّة في الآخرة على تقدير أن لا يكون تلك المعرفة إيماناً، أو لأنَّ ما ذكره في القسم الأوّل كاف لإبطاله وما ذكره لإبطال القسم الثاني يستفيد منه العارف اللّبيب وجهاً آخر لإبطال القسم الأوّل فأحال ذلك إلى فهمه.

ويخطر بالبال هنا إشكال في غاية الصعوبة[1] وهو أنَّ هذا الدَّليل يجري فيما يجوز رؤيته بالاتفاق من أحوال القيامة مثل السؤال عن القبر والجنّة والنّار والصراط والميزان فإنَّ معرفة هذه الأُمور عند مشاهدتها ضروريّة وفي الدُّنيا كسبيّة فيجري فيه هذا الدّليل بعينه، اللّهمَّ إلّا أن يقال معرفة هذه الأُمور في الدنيا أيضاً ضروريّة لحصولها بقول الرّسول الصادق الأمين كما قال أمير المؤمنين عليه السلام «لو كشف الغطاء ما ازددت يقيناً» ولا يجري مثل هذا الجواب فيما نحن فيه لأنَّ معرفة وجود الباري لا يمكن أن تحصل بقوله لاستحالة الدَّور فليتأمّل.

* **الأصل:**

٤ ـ وعنه عن أحمد بن إسحاق قال: كتبت إلى أبي الحسن الثالث عليه السلام أسأله عن الرّؤية وما اختلف فيه النّاس فكتب: **لا تجوز الرّؤية ما لم يكن بين الرّائي والمرئيّ هواء ينفذه فإذا انقطع الهواء عن الرّائي والمرئيّ لم يصحّ الرّؤية وكان في ذلك الاشتباه، لأنَّ الرّائي متى ساوى المرئيّ في السبب الموجب بينهما في الرّؤية وجب الاشتباه وكان ذلك التشبيه لأنَّ الأسباب لا بدّ من اتّصالها بالمسبّبات**[2].

* **الشرح:**

(وعنه عن أحمد بن إسحاق) في مرجع الضمير خفاء يزول بعد التأمّل (قال كتبت إلى أبي الحسن الثالث عليه السلام أسألة عن الرُّؤية وما اختلف فيه الناس) من جوازها واستحالتها قد ذكرنا آنفاً

---

١ ـ قوله «إشكال في غاية الصعوبة» كان الشارح ـ رحمه الله تعالى ـ لم ينل وجه الكلام على ما هو عليه ولم يعطه حق النظر ولذلك خطر هذا بباله وإلّا فلا إشكال فيه فضلاً عن صعوبته لأن الذي حصل لنا من المعرفة الاكتسابية بالدليل العقلي في المعاد أمر إجمالي وهو العقاب في الجملة والثواب في الجملة ولا ينافي ذلك كونهما بالصفات التي بينها الشارع لنا تفصيلاً وإذا رأينا في المعاد ما بين لنا لم يتغير علمنا وإيماننا بخلاف ايماننا بالله تعالى المجرد الذي لا يمكن أن يرى بالبصر فإنا إذا رأيناه في الآخرة بالبصر تغير علمنا وتبين لنا أن الذي كنا آمنا به غير ما هو حق وواقع وبالجملة ليس كون شيء معلوماً بالضرورة وكونه بعينه معلوماً بالاكتساب موجباً لتغير العلم والمعلوم إذ قد يكون شيء واحد بعينه معلوماً بالاكتساب ثم بالضرورة ولكن كون شيء، غير ممكن أن يعلم بالمشاهدة ينافي كونه مشاهداً لعدم احتمال تغير الشيء عن ماهيته والأصل في تفسير هذا الحديث صدر المتألهين رحمه الله وكان يجب على الشارح إمعان النظر فيه أكثر من هذا حتى لا يرد عليه الإشكال. (ش)

٢ ـ الكافي: ١ /٩٦.

بعض شبه المجوِّزين مع الجواب عنه ولا بأس أن نشير هنا إلى بعض آخر من شبهاتهم مع الجواب على سبيل الإجمال لتحصل الإحاطة بجهات كلامهم فنقول نقل الآبي في كتاب إكمال الإكمال عن بعض علمائهم أنّه قال:

رؤية الله تعالى جائزة في الدُّنيا عقلاً لأنّه تعالى علّق رؤية موسى عليه السلام على استقرار الجبل وهو في نفسه أمرٌ ممكن والمعلّق على الممكن ممكن ولأنّها لو كانت ممتنعة لم يسألها بقوله «ربِّ أرني أنظر إليك» لأنَّ العاقل لا يطلب المحال فسؤالها دلَّ على أنّه كان يعتقد جوازها فتكون جائزة وإلّا لزم جهل النبيِّ العظيم المعزَّز بالتكليم بما يجوز عليه ويمتنع واختلف في وقوعها وفي أنّه هل رآه ليلة الإسراء[1] أم لا فأنكرته عايشة وجماعة من الصحابة والتابعين والمتكلّمين وأثبت ذلك ابن عبّاس وقال: إنَّ الله اختصّه بالرُّؤية وموسى بالكلام وإبراهيم بالخلّة، وأخذ به جماعة من السلف والأشعري في جماعة من أصحابه وابن حنبل وكان الحسن يقسم لقد رآه وتوقّف فيه جماعة، هذا حال رؤيته في الدُّنيا وأمّا رؤيته في الآخرة فجائزة عقلاً وأجمع على وقوعها أهل السنّة للآيات وتواتر الأحاديث وأحالها المعتزلة والمرجئة والخوارج والفرق بين الدُّنيا والآخرة أنَّ القوى والإدراكات ضعيفة في الدُّنيا إذا كانوا في الآخرة وخلقهم للبقاء قوى إدراكهم فأطاقوا رؤيته[2]

---

١ - قوله «هل رآه ليلة الإسراء» قال السهيلي في الروض الآنف شرح السيرة: قد تكلم العلماء في رؤية النبي صلى الله عليه وآله وسلم لربه ليلة الإسراء فروى مسروق عن عايشة أنها أنكرت أن يكون رآه وقالت من زعم أن محمداً رأى ربه فقد أعظم على الله الفرية واحتجت بقوله سبحانه «لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار» وحكى عن أبي الحسن الأشعري أنه قال رآه بعيني رأسه في تفسير النقاش عن ابن حنبل قال: رآه رآه رآه حتى انقطع صوته - إلى أن قال - لا استحالة فيه لأن حديث الإسراء إن كان رؤية رآها بقلبه وعينه نائمة كما في حديث أنس فلا إشكال فيما يراه في نومه عليه السلام فقدرآه في أحسن صورة ووضع كفه بين كتفيه حتى وجد بردها بين ثدييه ولما كانت هذه رؤيا لم ينكرها أحد من أهل العلم ولا استبشعها وقد بينا آنفاً أن حديث الإسراء كان رؤيا ثم كان يقظة انتهى ما يهمنا من كلامه.

وفيه إشكالات ليس غرضنا البحث فيها وإنما نقلناه لأنه غاية جهد المنصفين منهم في توجيه مقالة أسلافهم فالسهيلي مع كمال فطنته وتبحره لم يجد بُدّاً من أن يتأول رؤية الرب ووضع يده برؤيا النوم ورؤيا النوم خارج عن محل الكلام إذ ليس رؤية بالعين مع أن كون الإسراء في النوم وإن ورد في روايات من طرقهم ونقل عن قدمائهم لكنه خلاف المشهور بينهم وعايشة كانت تقول بالمعراج الروحاني فقط ومع ذلك أنكرت الرؤية فلا ملازمة بين الرؤية والمعراج الروحاني ولا بين إنكارها والمعراج الجسماني كما يستفاد من كلام السهيلي، ثم أن رؤيا الأنبياء ليست إلّا حقيقة ولو احتمل الخطأ فيها لم يكن وحياً وقد أمر إبراهيم عليه السلام بذبح ولده في النوم كما قال «إني أرى في المنام أني أذبحك».(ش)

٢ - قوله «قوى إدراكهم فأطاقوا رؤيته» لا ريب أن الموجودات الغيبية والملائكة المقربين والعقول المجردة أقوى وأكمل من النفوس المتعلقة بالأبدان بدليل أنهم الملهمون والمكملون للنفوس وأيضاً أنهم العالمون

سبحانه. انتهى كلامه .

الجواب عن الشبهة الأُولى أنّا لا نسلّم أنَّ المعلّق عليه هو استقرار الجبل مطلقاً فإنَّ الجبل كان مستقرّاً مشاهداً وقت هذا التعليق بل استقراره حال التجلّي وإمكانه حينئذ ممنوع وإثباته أشدُّ من خرط القتاد، وعن الثانية بالمعارضة والحلّ، أمّا المعارضة فلأنَّ رؤيته لو كانت جائزة لما عدَّ طلبها أمراً عظيماً ولما سمّاه ظلماً أرسل عليهم صاعقة، ولما قال «فقد سألوا موسى أكبر من ذلك فقالوا أرنا الله جهرة فأخذتهم الصاعقة بظلمهم» ولمّا سمعوا هذه المعارضة اضطربوا فقالوا إنَّ رؤيته جائزة في الدُّنيا لا على طريق المقابلة والجهة كما هو المعروف في رؤية الممكنات وممتنعة على هذه الطريقة فدمّه وإنكاره بناءً على أنّه طلبها من هذه الطريقة الممتنعة. وأنت خبير بما في هذا الجواب من الرَّكاكة لأنَّ طلبه للرُّؤية من هذه الطريقة كيف يصلح أن يكون دليلاً على جواز الرُّؤية من غير هذه الطريقة على أنّه يلزم أن يكون النبيُّ المعزَّز بالتكليم جاهلاً بما يجوز عليه سبحانه ويمتنع .

وأمّا الحلُّ فلأنَّ الأمر في قوله عليه السلام «أرني» ليس محمولاً على طلب الرُّؤية لعلمه عليه السلام بأنّه لا يمكن رؤيته بل على إظهار حاله جلَّ شأنه على الجماعة الحاضرين معه الطالبين لرُّؤيته تعالى القائلين له عليه السلام «أرنا الله جهرة» فقال ذلك القول ليسمعوا قوله تعالى «لن تراني» ويعلموا أنّه لا يمكن رؤيته ويرجعوا عن اعتقادهم ،والجواب عمّا نقل عن ابن عباس أنّه ليس صريحاً في الرُّؤية العينية لجواز أن يكون المراد بالرُّؤية التي اختصّت به صلى الله عليه وآله الرُّؤية القلبيّة يعني الإدراك العلميّ على الوجه الكمال، وقد نقلنا سابقاً من طريقهم عن ابن عباس أنّه قال: «رآه بقلبه» وعمّا نقل عن الحسن أنّه إن كان قول الحسن من عند نفسه فليس حجّة وإن كان من ظاهر الآيات والرِّوايات فكذلك لأنَّ فهمه ليس حجّة على غيره، والظاهر قد لا يعمل به، والجواب عن وقوع الرُّؤية في الآخرة إنَّ كثيراً من

- بالأسرار والغيوب ويطلع نفوسنا على الغيب في المنام والرؤيا الصادقة بارتباطها معهم كما سبق وكذلك نفوس المؤمنين إذا فارقت الأبدان وانخرطت في سلك المجردات لا بد أن يكونوا أكمل وأقوى فلو كان وجود الابدان والجوارح والقوى الجسمية كالباصرة والسامعة كما لا ينقص بفقدانها لزم كون النفوس البشرية المتعلقة بالأبدان أكمل من الله تعالى والعقول المجردة بوجود الجوارح الحساسة وليس كذلك فلا بد أن يكون لهم إدراك أكمل وأقوى من إحساس الجوارح بحيث لا يحتاج إلى جوارح فيرون بلا عين رؤية أقوى مما نراه بأعيننا فيرون البعيد غاية البعد والصغير غاية الصغر ولا يحجبهم الزمان ولكن لا يسمى ذلك أبصاراً وإن كان أكمل وأوضح من الأبصار .

قال صدر المتألهين يشتد نور العلم وقوة الإيمان حتى يصير العلم عيناً والإيمان عياناً والمعرفة مشاهدة ولهذا قيل المعرفة بذر المشاهدة لكن يجب أن يعلم أنه لا ينقلب مشاهدة بصرية حسية والتعقل إذا اشتد يصير مشاهدة قلبية ورؤية عقلية لا خيالية ولا حسية انتهى بتلخيص. (ش)

الآيات والرِّوايات مأوَّلة عن ظاهرها اتّفاقاً مثل ما وقع في القرآن من قوله تعالى ﴿ومكر الله﴾ ﴿الله يستهزىء بهم﴾[١] وما وقع في رواياتكم عن أبي هريرة عن رسول الله ﷺ «إنَّ من العبيد يوم القيمة يدعو الله تعالى حتّى يضحك الله تبارك وتعالى فإذا ضحك منه قال: أدخله الجنّة[٢]» وعن ابن مسعود أنَّ بعض أهل النار حين خرج منها ووصل إلى باب الجنّة يقول «أي ربِّ أدخلنيها، فيقول يا ابن آدم أيرضيك أن اُعطيك الدُّنيا ومثلها معها؟ قال: يا ربِّ أتستهزىء منّي وأنت ربُّ العالمين[٣]» وأمثال ذلك كثيرة وأنتم قد أوَّلتم المكر والضحك والاستهزاء بالجزاء والرِّضا والخذلان، فإذا جاز التأويل فكيف تتمسّكون بالظواهر في الأمور العقلية وتجزمون عليها.

(فكتب لا يجوز الرُّؤية ما لم يكن بين الرائي والمرئي هواء ينفذه البصر)[٤] أي هواء شافّ ينفذ فيه شعاع البصر ويتصّل بالمرئي وهذا دلَّ بحسب الظاهر على مذهب الرِّياضيّين القائلين بأنَّ الإبصار بخروج الشعاع لا على مذهب طائفة من الحكماء القائلين بأنَّ الإبصار باعتبار أنَّ المشفَّ الّذي بين البصر والمرئي يتكيّف بكيفيّة الشعاع الّذي في البصر ويصير بذلك آلة للإبصار ولا على مذهب الطبيعيّين القائلين بأنَّ الإبصار بانطباع صورة المبصر في الباصرة عند مقابلته لها، ويمكن أن يقال: المراد بنفوذ البصر في الهواء توقّفه في الرُّؤية عليه وتوسّله به فينطبق على المذاهب الثلاثة.

(فإذا انقطع الهواء عن الرّائي والمرئي) بحايل أو بكمال القرب أو بغيرهما (لم تصحَّ الرُّؤية بالضرورة وفي كتاب الاحتجاج «فمتى انقطع الهواء وعدم الضياء لم تصحَّ الرُّؤية» (وكان في ذلك الاشتباه) أي وكان في توسّط الهواء والضياء بين الرّائي والمرئي اشتباه كلٍّ منهما بالآخر في

---

١ ـ سورة البقرة: ١٥. ٢ ـ راجع الدر المنثور للسيوطي ج٦ ص٢٩١.

٣ ـ رواه أحمد في مسنده ج١ ص٣٧٧ بنحوه.

٤ ـ قوله، هواء ينفذه البصر الهواء في لغة العرب هو الخلاء العرفي قال الله تعالى ﴿وافئدتهم هواء﴾ أي خالية من العقل والتدبر، وقال جرير «ومجاشع قصب هوت أجوافه» أي خلت أجوافه. وفي الصحاح: كل خال هواء. وهذا هو المراد هنا لا الهواء المصطلح للطبيعين وهو جسم رقيم شفاف كما حمله عليه صدر المتألهين ﷺ وهذا الهواء الذي هو جسم رقيق عند العرف بمنزلة العدم والحاصل أن لا بد للرؤية من فاصلة بين الرائي والمرئي ويتحقق الفاصلة بعدم وجود جسم كثيف والأجسام الفلكية غير مانعة للرؤية لأنها أشف وأرق من هذا الهواء المكتنف للأرض فهي بمنزلة الهواء. فيكون الهواء في لغة العرب أقرب من البعد المفطور الذي يقول به بعض الفلاسفة وهذا النوع من الاستدلال من الإمام عليه السلام غير معهود من علماء الشريعة من العامة في ذلك الزمان بل المعهود منهم الوقوف على مفاهيم الروايات فالمثبت للرؤية أو المنكر لها لم يتمسك إلّا برواية ابن عباس وأبي هريرة أو برواية عايشة ولكن أئمتنا عليهم السلام فتحوا باب الاستدلال العقلي على الربوبيات وحاصل الدليل أن الأبصار لا يمكن إلّا بهواء فاصل بين المرئي والرائي فلا بد أن يكون المرئي طرفاً لمسافة فهو ذو جهة وكل ذي جهة جسم.(ش)

الاحتياج إلى ذلك المتوسّط وفي كونه في جهة وفي طرف منه وعلّل ذلك بقوله (لأنَّ: الرَّائي متى ساوى المرئي في السبب الموجب بينهما في الرُّؤية وجب الاشتباه[١]) المراد بالسبب الموجب للرُّؤية الواقع بينهما هو الهواء المتوسّط وكون كلٍّ واحد منهما واقعاً في طرفه مقابلاً للآخر ومتى ساوى الرّائي من حيث أنّه راء المرئي من حيث أنّه مرئي في ذلك السبب ثبت مشابهة المرئي بالرائي.

(وكان ذلك التشبيه) اسم كان ـ وهو «ذلك» ـ إشارة إلى وجوب الاشتباه والتشبيه خبره يعني وكان ثبوت المشابهة بينهما تشبيه الحقِّ الثابت بالذَّات وهو واجب الوجود المنزّه عن صفات الخلق بالرائي الباطل بالذَّات في كونه طرفاً من الهواء وواقعاً في حيّز وموصوفاً بالجسميّة ولواحقها مثله، وقد مرَّ أنّه وجب إخراجه تعالى عن الحدَّين حدِّ الإبطال وحدِّ التشبيه.

(لأنَّ الأسباب لا بدَّ من اتّصالها بالمسبّبات) يحتمل أن يكون تعليلاً لقوله «وكان ذلك التشبيه» يعني أنَّ اعتبار المشابهة بينهما يستلزم التشبيه المذكور لأنها سبب له والسبب لا بدَّ أن يكون متّصلاً بالمسبّب غير منفكّ عنه وأن يكون تعليلاً لجميع ما ذكر في هذا الدَّليل، توضيحه أنَّ الهواء المتوسّط سبب للرُّؤية ولكون هذا رائياً من حيث أنّه راء وذاك مرئياً من حيث أنّه مرئي فوجب اتّصاله بهما واتّصاله بهما سبب لكون كلٍّ واحد منهما واقعاً في حيّز، وفي طرف منه وموصوفاً بالجسميّة ولواحقها فوجب اتّصال هذا الاتّصال بكونهما على هذه الأوصاف، وكونهما على هذه الأوصاف سبب لوقوع المشابهة بينهما فوجب أن يتّصل به وتلك المشابهة سبب للتشبيه فوجب

---

١ ـ قوله «وجب الاشتباه» الاشتباه هو الشبه يعني يلزم أن يكون المرئي شبيهاً للرائي في كونه طرفاً للهواء الفاصل وهو التشبيه الممنوع ونقل صدر المتألهين ﷺ اعتراضات للغزالي على مثل هذا الدليل وأجاب عنه:
الأول: أنا لا نسلم أن الإبصار لا يكون إلّا بفاصل هو الهواء إذ لم يقم عليه دليل ولم يكن بيناً بنفسه إلّا أنا لم نعلم إبصاراً إلّا بفاصلة وجهة وهذا لا يدل على الانحصار.
الثاني: أنَّ الله تعالى يرى الأشياء ولا جهة ولا هواء فاصلاً بينه وبين الأشياء فالرؤية لا يتوقف على الفاصلة.
الثالث: أن الإنسان يرى نفسه في المرآة ولا فاصلة بينه وبين نفسه.
والجواب عن الأول: أن الجسم لا يمكن أن ينفعل إلّا بوضع ومحاذات بينه وبين ما يؤثر فيه وقد ثبت ذلك في محله وهذا كاف فالحاسّة والعضو الحامل لقوة الحس لا بد أن ينفعل بما يؤثر فيه من النور الثائر من المحسوس، وعن الثاني: أن إبصار الله تعالى ليس بعضو وجارحة وليس له جسم يتأثر عن المحسوس حتى يقال فيه بنظير ما يقال في إبصار الإنسان والكلام في إبصار العين أعني الجارحة الخاصة، وعن الثالث أن الإنسان مقابل المرآة يرى نفسه لأن بين الرائي والمرئي مقابلة بوجه فيخرج الشعاع من جسم المرئي إلى المرآة وينعكس منه إلى عين الرائي فالهواء الفاصل بين المرآة والرائي إذ ضوعف كان بمنزلة رؤية الإنسان غيره وما ذكره الغزالي سفسطة فعلم أن دليل الإمام عليه السلام لا يختل بهذه الشبهة الواهية.

اتّصالها به كلُّ ذلك لوجوب اتّصال الأسباب بالمسبّبات واقترانها معها وعدم انفكاكها عنها. والأشعريّة يقولون: الرؤية ليست بأشعّة ولا انطباع وليس لها سبب[1] ولا شرط سوى حياة الرَّائي ووجود المرئي وإنَّما هي إدراك والإدراك معنى يخلقه الله تعالى في المدرك فإن خلق في جزء من العين سمّي إبصاراً وفي جزء من القلب سمّي علماً وفي جزء من الأُذن سمّي سمعاً وفي اللّسان سمّي ذوقاً وفي الجسد سمّي حسّاً واختصاص خلقه بهذه المحال إنّما بحكم العادة ويجوز أن تنخرق العادة فيخلق الإبصار في اليد، وأنت تعلم أنَّ بناء هذا الكلام على نفي الأسباب مطلقاً وقد تبيّن بطلانه في موضعه وأنّه لا ينفعه هذه المزخرفات لأنَّ الإبصار العيني في أيّ عضو خلق لا بدَّ له من مشار إليه بالإشارة الحسيّة إمّا بالذّات أو بالعرض وكلُّ مشار إليه كذلك إمّا جسم أو حال كما تشهد به دفاتر الحكماء وعقول العلماء، فلو تعلّقت به الرُّؤية لحق به التشبيه، تعالى الله عن ذلك

---

١ ـ قوله «وليس لها سبب» هذا أصل من أصول الأشاعرة زعموا أنه الديانة والتوحيد والحق أن العوام وأكثر الخواص والعلماء الذين لا إلمام لهم بأصول الدين كثيراً ما يستحسنون رأي الأشاعرة وقد رأينا جماعة كثيرة منهم ينكرون التسبيب. وحاصل مرامهم أنه ليس شيء سبباً لشيء إلّا النار سبب للإحراق ولا الشمس للإضاءة ولا الماء لرفع العطش ولا غير ذلك بل الله تعالى يخلق بالإرادة الجزافية الإحراق عند وجود النار إن أراد ويخلق الضوء عند طلوع الشمس وهكذا من غير تأثير لشيء ودعاهم إلى ذلك زعمهم أن إثبات الأسباب استغناء عن الواجب تعالى وإنكار لمعجزات الأنبياء وأوهام باطلة مثل ذلك وكلام الإمام عليه السلام صريح في الرد عليهم ولو كان ما زعموه حقاً لزم سلب الاطمينان عن الناس في معاشهم ومعادهم وعقولهم وعلومهم مثلاً سبب الإنبات والزرع والسقي والمطر والشمس والرياح ولو جاز التخلف لم يقدم أحد على الزراعة في معرض الشمس والرياح ولم يعبد أحد ربه إذ لعل العبادة لا تكون سبباً لتهذيب النفس المنجي في المعاد ولعل المعاصي لا تكون سبباً للعقاب، ولم يطمئن الأطباء والمنجمون وأصحاب الصنائع بما يدلهم عليه أدلة علومهم فلم يعلم الطبيب أسباب المرض وأسباب العلاج إذ جاز التخلف دائماً كما يدعيه الأشاعرة، وبالجملة فلا يجوز تخلف المسببات عن الأسباب ويأبى الله إلّا أن تجري الأمور بأسبابها، وأما المعجزات والكرامات فليست بغير سبب بل بسبب لا يتفق إلّا بدعاء نبي أو ولي وهمّة إنسان إلهي ولا يستغنى بالأسباب عن الله تعالى إذ الأسباب الطبيعية معدات كما يستفاد من أمثال قوله تعالى ﴿أرسل الرياح فتثير سحاباً﴾ ﴿وأنزلنا من السماء ماءً فأنبتنا فيها من كل زوج كريم﴾ فنسب إثارة السحاب وإنبات الزرع إليه تعالى وإلى المطر والرياح أيضاً بالتسبيب وتفصيل الكلام في كتب الكلام وأبان ذلك كل البيان القاضي في أوائل إحقاق الحق فراجع.

واعلم أن الظاهريين من أصحاب الحديث والحشوية وإن كانوا ينكرون الأسباب المعروفة لكن ما كانوا ينكرون أصل التسبيب وحكى عنهم السيد المرتضى الرازي عليه الرحمة أن الرعد صوت ملك والبرق وقع مقرعة الملك يزجر بها السحاب وينكرون تسبيب الرياح كما في القرآن وليس ذلك إنكار التسبيب كما هو رأي الأشاعرة بل إثبات سبب وإنكار سبب آخر كما يقال بمثل ذلك في الزلزلة والمطر والصواعق وغيرها وللتفصيل محل آخر ولعلنا نوفق له في الروضة إن شاء الله تعالى (ش).

علوّاً كبيراً .

*** الأصل :**

٥ ـ عليُّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن عليِّ بن معبد، عن عبدالله بن سنان، عن أبيه، قال: حضرت أبا جعفر عليه السلام فدخل عليه رجلٌ من الخوارج فقال له: يا أبا جعفر أيَّ شيء تعبد ؟ قال: **الله تعالى،** قال: رأيته ؟ قال: **بلى لم تره العيون بمشاهدة الأبصار ولكن رأته القلوب بحقائق الإيمان، لا يُعرف بالقياس ولا يُدرك بالحواسّ ولا يشبه بالنّاس، موصوف بالآيات، معروف بالعلامات، لا يجور في حكمه، ذلك الله لا إله إلّا هو.** قال: فخرج الرَّجل وهو يقول: الله أعلم حيث يجعل رسالته[1] .

*** الشرح :**

(عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن عليٍّ بن معبد، عن عبدالله بن سنان، عن أبيه قال: حضرت أبا جعفر عليه السلام فدخل عليه رجلٌ من الخوارج فقال له: يا أبا جعفر أيَّ شيء تعبد ؟ قال: الله تعالى) أي الله أعبد أو أعبد الله فحذف الفعل بقرينة السؤال .

(قال رأيته قال: بلى) قال المازري: صحَّ الجواب ببلى في غير النفي وجاز الإقرار بها في الإثبات ومن شرط النفي وقال: لا يجوز الجواب بها إلّا بعده يقدره في أمثال هذا الكلام أي ما رأيته، ولمّا كان مظنّه أن يقول السائل: وكيف رأيته أجاب عنه بقوله (لم تره العيون بمشاهدة الأبصار) قيل: الإبصار بالكسر على المصدر في مقابلة الإيمان لا بالفتح على الجميع في مقابلة القلوب، وفي كتاب التوحيد للصدوق رحمه الله «بمشاهدة العيان» مكان «بمشاهدة الأبصار» .

(ولكن رأته القلوب بحقائق الإيمان) هذا تنزيله له تعالى عن الرُّؤية بحاسّة البصر وشرح لكيفيّة الرُّؤية الممكنة له تعالى ولمّا كان تعالى شأنه منزَّهاً عن الجسميّة ولواحقها من الجهات والكيفيات وتوجيه الحدقة إليه وإدراكه بها وإنّما يرى ويدرك بحسب ما يمكن لبصيرة العقل لا جرم نزّهه عن تلك وأثبت له هذه، وأراد بحقائق الأيمان أركانه وهي التصديق بوجوده وتوحّده وأسمائه الحسنى وسائر صفاته الثبوتيّة والسلبيّة وقد أشار إلى جملة منها بقوله (لا يعرف بالقياس) على الخلق لانتفاء المشاركة بينه وبينهم في أمر من الأمور (ولا يدرك بالحواسّ) لأنَّ أقدام تصرُّفات الحواسّ لا تتجاوز عن طرق المحسوسات، وأيدي إدراكاتها لا تتناول غير الجسم والجسمانيّات، وعالم القدس بعيد عن عالم الممكنات، وجناب الحقِّ منزَّه عن تحديده بالصفات والكيفيّات .

(لا يشبه بالناس) لا بالذّات والصفات ولا بالصور وكيفيّاتهم (موصوف بالآيات) إشارة إلى

---

١ ـ الكافي: ١ /٩٧.

طريق معرفته يعني أنّه موصوف بأنّ له آيات دالّة على وجوده وعلمه وقدرته وحكمته كما أشار إلى تلك الآيات بقوله ﴿سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتّى يتبين لهم أنه الحقُّ﴾ .

(معروف بالعلامات) لأنّه أرانا من علامات قدرته وعجائب حكمته وآثار إرادته مثل السموات العلى والأرضين السفلى وغيرها من الصنائع الغريبة والبدائع العجيبة ما ينطق بوجوده وإن كان صامتاً وينادي إلى وحدانيّته وإن كان ساكتاً ويدعو إلى ربوبيّته وإن كان خافتاً إلّا أنَّ أبصار الناظرين في إبصار هذه الآيات وقلوب العارفين في مطالعة هذه العلامات على درجات متفاوتة ومقامات متباعدة.

(لا يجوز في حكمه) التكويني والتشريعي لأنَّ كلَّ حكمه صواب يترتّب عليه مصالح غير معدودة ومنافع غير محصورة، وأيضاً الجائز في الحكم ناقص في العلم ضعيف في الحلم يطلب به جلب المنفعة ودفع المضرَّة أو تشفّي النفس، وقدس الحقِّ منزَّه عن جميع ذلك فسبحان الّذي كلُّ شيء آمن من ظلمه خائف من عدله .

(ذلك الله لا إله إلّا هو) «ذلك إشارة إلى الموصوف بالصفات المذكورة لكمال ظهوره و«الله» خبر وكلمة التوحيد خبر بعد خبر أو بدل عنه أو حال والعامل معنى الإشارة وفيه تنزيه له عن الشريك والنظير وتخصيص له بالإلهيّة والتدبير .

(قال فخرج الرَّجل وهو يقول: الله أعلم حيث يجعل رسالته) هذا تصديق بأنَّ الرّسالة ليست للشوكة والمال ولا للكسب والمنال ولا لكثرة العشيرة والإخوان ولا لتعدُّد الأنصار والأعوان بل هي بفضائل نفسانيّة وكمالات روحانيّة يخصّ الله تعالى بها من يشاء من عباده، فيختار لرسالته من علم أنّه يصلح لها وهو أعلم بالمكان الّذي يضعها فيه، والظاهر أنَّ هذا الرَّجل آمن به عليه السلام واعتقد بإمامته.

* **الأصل :**

٦ ـ عدَّة من أصحابنا، عن أحمد بن محمّد بن خالد، عن أحمد بن محمّد بن أبي نصر، عن أبي الحسن الموصليِّ، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: **جاء حبرٌ إلى أمير المؤمنين صلوات الله عليه فقال: يا أمير المؤمنين! هل رأيت ربّك حين عبدته ؟ قال: فقال: ويلك ما كنت أعبد ربّاً لم أره، قال: وكيف رأيته ؟**

قال: ويلك لا تدركه العيون في مشاهدة الأبصار ولكن رأته القلوب بحقائق الإيمان [1] .

* **الشرح :** (عدَّة من أصحابنا، عن احمد بن محمّد بن خالد، عن أحمد بن محمّد بن أبي نصر، عن أبي الحسن الموصليِّ، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: جاء حبرٌ) أي عالم من علماء اليهود (إلى أمير

---

١ ـ الكافي: ١ /٩٧.

المؤمنين عليه السلام فقال: يا أمير المؤمنين هل رأيت ربّك حين عبدته قال:

فقال: ويلك ماكنت أعبد ربّاً لم أره) لمّاكان أره محتملاً لمعنيين أحدهما الرُّؤية بالبصيرة القلبيّة وثانيهما الرُّؤية بالمشاهدة العينيّة وكان الثاني أشهر وأعرف حمله السائل على المعنى الثاني والمرئي بهذا المعنى لا يخلو من كيفية ووضع وجهة فلذلك (قال: وكيف رأيته) أي على أيّ وضع وكيف أبصرته وفي أيّ حيّز وجهة رأيته.

(قال: ويلك لا تدركه العيون في مشاهدة الأبصار ولكن رأته القلوب بحقائق الإيمان) مرَّ شرحه. وفي كتاب الاحتجاج «سأل الزّنديق أبا عبدالله عليه السلام كيف يعبد الله الخلق ولم يروه؟ قال: رأته القلوب بنور الإيمان وأثبته العقول بفطنتها إثبات العيان وأبصرته البصائر بما رأته من حسن التركيب وإحكام التأليف ثمّ الرُّسل وآياتها والكتب ومحكماتها واقتصرت العلماء على ما رأت من عظمته دون رؤيته.

قال: أليس هو قادراً على أن يظهر لهم حتّى يروه فيعرفونه فيعبد على يقين:؟ قال: ليس للمحال جواب».

* **الأصل:**

٧ ـ أحمد بن إدريس، عن محمّد بن عبدالجبّار، عن صفوان بن يحيى، عن عاصم بن حميد، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: **ذاكرت أبا عبدالله عليه السلام فيما يروون من الرُّؤية فقال الشمس جزءٌ من سبعين جزءاً من نور الكرسيّ والكرسيُّ جزء من سبعين جزءاً من نور العرش والعرش جزءٌ من سبعين جزءاً من نور الحجاب والحجاب جزءٌ من سبعين جزءاً من نور الستر فإن كانوا صادقين فليملؤا أعينهم من الشمس ليس دونها سحاب** [1].

* **الشرح:**

(أحمد بن إدريس، عن محمّد بن عبدالجّار، عن صفوان بن يحيى، عن عاصم بن حميد عن أبي عبدالله عليه السلام قال: ذاكرت أبا عبدالله عليه السلام فيما يروون من الرُّؤية أي رؤية الله بالعين (فقال: الشمس) أي نور الشمس أو أطلق المحلّ على الحالّ مجازاً.

(جزء من سبعين جزءاً من نور الكرسي [2] والكرسيّ جزء من سبعين جزء من نور العرش) قال

---

١ ـ الكافي: ١ /٩٨.

٢ ـ قوله «جزء من سبعين جزء من نور الكرسي» تأول العلامة المجلسي رحمه الله هذا الحديث بالتمثل مع أنه رحمه الله لم يكن من عادته إخراج الألفاظ من ظواهرها وكان يقدح فيمن يرتكب التأويل أشد قدح وأفظعه وإن بلغ في العلم ما بلغ وذلك لاتفاق علمائنا رضوان الله عليهم في جواز التأويل وإخراج الألفاظ من المعنى الحقيقي إلى المعنى المجازي إذ قام الدليل العقلي على امتناع إرادة الحقيقة مثل ما رأيت أسداً في الحمام وقمراً في البيت

الصدوق ﷺ «الكرسي وعاء جميع الخلق[١] وكلّ شيء خلقه الله تعالى في الكرسيّ» وفي وجه آخر «هو العلم والعرش حملة جميع الخق» وفي وجه آخر «هو العلم».

أقول: ويقرب من ذلك قول من قال: الكرسيّ يطلق على الفلك الثامن لأنّه وعاء السماوات السبع وما فيهن وما بينهنّ وما تحتهنّ والعرش يطلق على الفلك الأقصى وهما يطلقان أيضاً على العلم مجازاً تسمية للشيء باسم مكانه لأنّهما مكان لعلم العالم القاعدة عليهما ولذلك يسمّى

- إلّا أنهم يختلفون فبعضهم يعد شيئاً قرينة عقلية يجوز به التأويل وبعضهم لا يعده مثلاً شيخنا البهائي ﷺ كان يعتقد أن الخسوف والكسوف للحيلولة وقد أورد المجلسي ﷺ في المجلد الرابع عشر ص١٢٦ كلاماً طويلاً في تخطئة من يعتقد مثل اعتقاده وذلك لرواية رواها عن تفسير علي ابن إبراهيم أن الكسوف والخسوف بأن يدخل الله تعالى الشمس والقمر في بحر فيطمس ضوئهما ثم أراد الدوائر على من أول البحر بظل الأرض في الخسوف وظل القمر في الكسوف كما يؤوله المجددون في عصرنا وجعلهم شراً من المشركين وعبادة الأوثان.

والحق عندي أنهم إذا كانوا متفقين على جواز التأويل وكان اختلافهم في الموارد والصغريات وكان الأنظار مختلفة في كون شيء قرينة عقلية على إرادة خلاف الظاهر فلا طعن على الناس باختلافهم في فهم القرائن والله الموفق. (ش)

١ - قوله «الكرسي وعاء جميل الخلق» وقد ثبت في محله أن غير المتناهي في الأبعاد محال والفضاء غير المتناهي الذي يلهج به أهل عصرنا باطل والاستدلال عليه بأدلة منها البرهان السلمي وبيانه أنا إذا فرضنا زاوية مقدرة بستين درجة وضلعاها غير متناهي وتقرر في الهندسة أن الفاصلة بين ضلعي هذه الزاوية مساوية لكل واحد من الضعلين وإذا كان الظلعان غير متناهيين بالفرض كانت الفاصلة غير متناهية مع أنها محصورة بين الحاصرين وهو مجال فالبعد غير المتناهي محال.

ومنها البرهان الترسي وبيانه: أنا نفرض قطر دائرة موازياً لخط غير متناه ثم ندير الدائرة على مركزها فلا بد أن يخرج القطر من الموازاة للخط غير المتناهي إلى المسامتة ولا بد أن يكون للمسامته أول لأنها حادثة بعد العدم فليس ما فرضناه غير متناه غير متناه إذ له أول هو أول نقطة المسامتة الحادثة.

ومنها برهان التطبيق وبيانه أنا نفرض سلسلتين غير متناهيتين من أفراد غير متناهية كل واحد من إحديهما يقابل فرداً من أخرى مثلاً سلسلة من رجال غير متناهية وسلسلة من دنانير غير متناهية بإزاء كل واحد دينار فيأخذ كل رجل ديناراً واحداً ثم نفرض إخراج عدة دنانير من أول السلسلة الذي يلينا ونجعل الدينار الأول من الباقي للرجل الأول وهكذا الثاني للثاني على الترتيب فيلزم أن يبقى من الرجال بعدة الدنانير المخرجة من لا يصيب ديناراً في آخر السلسلة الذي لا يلينا وهذا يستلزم التناهي وبالجملة الفضاء محدود والكرسي منتهى الفضاء ولا فرق فيما ذكرنا بين أن نقول بالهيئة القديمة أو الهيئة الجديدة فالعالم الجسماني كلما فرض عظمته لا بد أن يكون متناهياً إلى حد وظهر في زماننا رجل من مشاهير فلاسفة الإفرنج وبين تناهي أبعاد هذا العالم بأصول له لا فائدة في بيانها.(ش)

العالم أيضاً كرسيّاً[1].

ويدلُّ على المعنى الأوَّل ما روي من طرقنا «إنَّ الكرسيَّ عند العرش كحلقة في فلاة»[2] ومن طرق العامّة عنه ﷺ أنّه قال: «ما السموات السبع مع الكرسيّ عند العرش إلّا كحلقة في فلاة، وفضل العرش على الكرسيّ كفضل تلك الفلاة على تلك الحلقة[3] ويدلُّ على المعنى الثاني ما سيجيء قريباً من الرِّوايات المعتبرة وبالجملة هذان المعنيان مشهوران[4] في ألسنة الأصحاب

---

١ - قوله «يسمى العالم أيضاً كرسياً». هكذا قال المفسرون واستشهدوا بقول الشاعر:

تحف بهم بيض الوجوه وعصبة ... كراسي بالأحداث حين تنوب

أي علماء بالوقائع. (ش)

٢ - قوله «إن الكرسي عند العرش كحلقة في فلاة» بناء على أن الكرسي وعاء العالم الجسماني على ما ذكره الصدوق ﷺ يكون العرش وعاء لغير هذا العالم فالكرسي حد العالم الجسماني والعرش حد عالم من العوالم المجردة.

وإن كان الكرسي بمعنى العلم فهو من العوالم المجردة أيضاً إلّا أن الكرسي أقرب إلى العالم الجسماني من العرش كما أن العرش أقرب من الحجاب والحجاب من الستر على ما يستفاد من الحديث ولا ينبغي أن ينكر أو يستبعد تعدد العوالم الروحانية وترتبها ولا عبرة بما يدعيه المشاؤون من انحصار العقول في العشرة بل «لا يعلم جنود ربك إلّا هو» وما يقوله الإشراقيون من عدم تناهي العقول ومراتبها أقرب إلى الحق وقد ورد في كثرة الحجب والملائكة الموكلين بها أخبار وذكر الأربعة في هذا الحديث بيان للكلي مثل ما نقول: الأرض سبعة أقاليم، وكل إقليم يشتمل على بلاد ونواح وقرى، وكذلك الحجاب والستر مشتمل على عوالم كثيرة.

إذا تبين ذلك فنقول أما العالم الجسماني فقد ذكر أصحاب الهيئة في سعته وعظمته ما يتحير فيه الأوهام قالوا: إن في هذا الفضاء العظيم ألوفاً من الكواكب الثابتة وأقربها إلى الأرض يصل نوره إلينا بعد ثلاث سنين ولو نظر ناظر منه إلىٰ شمسنا وأرضنا لرأى الأرض ملصقة بالشمس كأنهما نقطة واحدة وهذا البعد العظيم بيننا وبين الشمس يصير كان لم يكن لبعده عنا.

ثم أن في هذا العالم كواكب بعيدة يصل نورها إلينا بعد آلاف ألوف من السنين وبناء على كون الكرسي وعاء هذا العالم كم يكون مقدار عظمه ومع ذلك هذا العالم الجسماني بعظمته بالنسبة إلى العالم الروحاني الأقرب كحلقة في فلاة ولعل تقدير نوره إلى نوره بجزء من سبعين للدلالة على الكثرة كقوله تعالى ﴿إن تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم﴾ يعني كلما استغفرت.

وشدة نور الوجود في كل عالم بنسبة عظمته، وأضعف الأنوار نور الشمس إذ هو المعلول الأخير وما قبله أشد منه جداً لكونه علة وكذلك قس عليه كل ما في الدنيا بالنسبة إلى ما في الآخرة كنار الدنيا بالنسبة إلى نار الآخرة ونعيم الدنيا بالنسبة إلى نعيم الآخرة فإن النسبة بينهما كتلك النسبة.(ش)

والخبر سيأتي في كتاب الروضة تحت رقم ١٤٣ في حديث زينب العطارة.

٣ - راجع الدر المنثور للسيوطي ج١ ص٣٢٨.

٤ - قوله «هذان المعنيان مشهوران» يعني أن العرش والكرسي إما جسمانيان وهما الفلك الثامن والتاسع وإما روحانيان بمعنى العلم، واعترض على المعنى الأول: بأن الفلك الثامن والتاسع الجسمانيين ليس لهما نور

وغيرهم معروفان في الأخبار. وأنت تعلم أنَّ حملها على المعنى الأوَّل بعيد إذ لو كان لجرم الفلكين نور كما للشمس لكان نورهما مرئيّاً كنور الشمس، اللّهمَّ إلّا أن يقال: إنَّ لهما نوراً في الواقع ولكن رؤيته مشروطة بالتجرُّد والتنزُّه عن الهيئات البشريّة والغواشي الناسوتيّة كما في نور الحجاب والستر، وعلى المعنى الثاني أبعد لانتفاء النسبة بين نور الشمس ونور علم الحقِّ جلَّ شأنه ولاستحالة تفضيل الشيء على نفسه ولعدم صحّة المضمون في الكلام الآتي، اللّهمَّ إلّا إن يراد بالكرسيّ علم النفوس المجرَّدة، وبالعرش علم العقول المقدَّسة ؛ ويمكن حملهما هنا على الجوهرين المجرَّدين[1] النورانيّين الموكّلين بالفلك الثامن والتاسع مجازاً من باب تسمية الشيء باسم متعلّقه، وتفاوت نورهما بالذّات أو باعتبار تفاوت تجلّي نور الحقِّ عليهما على النسبة المذكورة بل على الجوهرين الآخرين[2] وإن لم يكونا متعلّقين بالفلكين، وتسميتهما بالكرسيّ

- محسوس فكيف يقال إن نور الشمس مستفاد منهما وعلى الثاني: بأن العلم وأن كان نوراً غير محسوس لنا نظير نور الحجب ولكن لا يبعد أن يكون نور غير محسوس سبباً لوجود نور محسوس فإن جميع موجودات العالم المحسوس معاليل ومسببات لعالم غير محسوس والنور على ما تحقق في زماننا تموج نظير تموج الماء بسقوط شيء فيه وقد يؤثر في الباصرة فيرى وقد لا يؤثر فيها مع تأثيره في شيء آخر وهو النور غير المرئي ويسميه أهل زماننا الأشعة المجهولة ويؤخذ منه التصوير من الأحشاء ويستعملها الأطباء وغرضنا بيان التوسعة في إطلاق النور والجواب عن الثاني أنا لا نسلم عدم المقايسة بين المحسوس والمعقول كيف وقد ورد في الشرع من ذلك أمثلة كثيرة بل وظيفة الشارع تقريب المعقول إلى الأذهان الساذجة كما ورد أن الإيمان بنى على أربع دعائم فشبه الإيمان بسقف مبني، وورد في بعض المعاصي أنه يسقط به الإنسان أبعد من السماء إلى الأرض. وقيل أن الذنب الفلاني أعظم من الجبال وغير ذلك مما لا يحصى فلا يبعد أن يقال: إن إدراك نور الشمس لباصرة الإنسان أسهل وأخف سبعين مرة أو أكثر من إدراك تموجات حاصلة من أجسام آخر كالأشعة المجهولة أو من الأنوار المجردة الموجودة في عالم النفوس والعقول ويقال إن الأشعة المجهولة أقوى وأشد إذ تعبر من الأجسام غير الشفافة والأنوار المجردة أقوى وأشد أيضاً إذ بها يرى البعيد والقريب والصغير جداً وما لا يحصى كثرة كعدد الرمال وأمواج البحار.(ش)

١ ـ قوله «على الجوهرين المجردين» يعني النفس الفلكية المتعلقة بكل واحد من العرش والكرسي. (ش)

٢ ـ قوله «بل على الجوهرين الآخرين» يعني: العقل الكلي للفلك الثامن والتاسع وكلام الشارح مبني على أن حركات الكرات السماوية إرادية لا طبيعية وقال الأوائل إن السموات أحياء لها نفس تحركها لا نظير نفوس الحيوانات الأرضية فإن الحيوان يشترط في حياته بنية خاصة من النبض والشريان والقلب والنفس والغذاء لبدل ما يتحلل ودماغ وأعصاب وجوارح للإدراك وليس تلك البنية للأفلاك أصلاً، بل هي أجسام لطيفة متشابهة بغير آلات ولا يمكن رؤيتها بالبصر لغاية لطافتها فإنها أشف من الهواء ومن كل جسم لطيف يفرض، ولذلك لا يمنع تراكم هذه الأبعاد القاصية من رؤية الكواكب كما يمنع قطعة من البلور والماء الصافي بل الهواء من النظر إذا تراكم وبالجملة أن أمكن رؤية الأفلاك للإنسان رآه جسماً لا يفرق بينه وبين الجماد لعدم ظهور آلات وجوارح فيها ولكنها متحركة بالحركة المستديرة والمجبول في طبع البشر أنه إذا رأى جسماً

والعرش باعتبار أنّهما محلّان لأنوار العظمة الإلهيّة والله أعلم بحقيقتهما.

(والعرش جزء من سبعين جزءاً من نور الحجاب والحجاب جزء من سبعين جزءاً من نور الشمس) ليس المراد من الحجاب والستر المعنى الحقيقيّ المعروف الواقع بيننا وبين ما هو محجوب ومستور عن أبصارنا، إذ ليس هناك حجاب وستر بهذا المعنى[1] بل المراد بهما مقامان من مقامات تجلّيات نور عظمة الرّبّ والثاني وهو فوق الأوّل لم يصل إليه نور بصائر أحد إلّا من شاء الله تعالى فأراه بقدر ما أحبّ، وأمّا مشاهدة نور عظمته على وجه الكمال فلا يقدر عليه إلّا هو، والأوّل هو المانع من انكشاف نور العظمة على الخلق على وجه الكمال وإلّا لانهدموا واحترقوا وقد تجلّى نور العظمة من ذلك الحجاب على الجبل فجعله دكّاً وخرّ موسى صعقاً، والظاهر أنّ هذا الحجاب هو الّذي كان بين نبيّنا ﷺ وبين الله تعالى في المعراج وقد كان قاب قوسين أو أدنى كما روي عن أبي

- يتحرك مستديراً أن ينسبه إلى فاعل إرادي ألا ترى أن الرجل إذا رأى رحى مستديراً يتحرك من غير ماء أو ريح أو سبب طبيعي نسبه إلى الجن أو الملك البتة، وبالجملة مذهبهم أن نفساً تحرك الفلك وغرضه من الحركة أن يتقرب إلى عقل فوقه كما أن حركات الإنسان أيضاً للتقرب إلى عقل فوقه، وكما أن سعي الإنسان لتكميل عقله يدل على وجود عاقل مطلق يقصد التشبه به كذلك حركات الكرات السماوية إذا كانت إرادية.

قال الشيخ البهائي ﵀ في الحديقة الهلالية لم يرد في الشريعة المطهرة على الصادع بها أفضل الصلوات وأكمل التسليمات ما ينافي ذلك القول ولاقام دليل عقلي على بطلانه، وإذا جاز أن يكون لمثل البعوضة والنملة وما دونها حياة فأي مانع من أن يكون لتلك الأجرام الشريفة أيضاً ذلك وقد ذهب جماعة إلى أن لجميع الأشياء نفوساً مجردة.

وقال السيد الداماد في خطاب الإمام زين العابدين ﵇ للهلال تنصيص على إثبات الحياة للسماويات جميعاً وليس هنا موضع تفصيل الأقوال والمقصود بيان مراد الشارح ولعلنا نبحث عن ذلك في موضع أليق إن شاء الله تعالى. (ش)

١ - قوله «إذ ليس هناك حجاب وستر» العرش والكرسي والستر والحجاب كلها من آلات الملوك استعيرت للتعبير عن عظمة الله تعالى لأن الملوك لهم عرش يجلسون عليه ولهم كرسي أيضاً والكرسي أصغر من العرش غالباً ويختار العرش لمجلس أهم وأعظم والكرسي لمجلس أدون والستر والحجاب على باب دار أو بيت فيه الملك وعرشه وعليه رجل من مقربي الملك ومعتمد به يسمى الحجاب ولعل لبعض الملوك حجاباً عديدة على دور متكثرة لا يجوز من يريد حضرة الملك من تلك الحجب إلّا بإذن الحجاب واحداً بعد واحد ويرفع الستور له ستراً بعد ستر والستر أقرب إلى الحضرة وربما يسمى صاحب الستر بالفارسية (پرده دار) والله تعالى منزه عن الجسم والمكان والحجاب والستر، وهو محجوب عن أبصارنا بعظمته وكمال وجوده، وبين وجود الممكن ووجوده تعالى مراتب غير متناهية من الممكنات الأقوى فالأقوى وليس الترقي من النقص إلى الكمال إلّا للإنسان ولن يصل بنفسه إلى رتبة الوجوب ولكل مرتبة من مراتب الوجود نور مأخوذ من نور فوقه أي معلول له، وبالجملة لا يمكن للإنسان أن يرى نور الشمس فكيف ما هو أقوى منه بتلك المراتب التي كلياته أربعة الكرسي والعرش والحجاب والستر (ش).

عبدالله عليه السلام قال: «كان بينما حجاب يتلألأ فينظر مثل سمِّ الأبرة إلى ما شاء الله من نور العظمة[1]» الحديث طويل أخذنا بعضه.

ثم هذا الّذي ذكرناه على سبيل الاحتمال دون الجزم[2] ولا يعلم أمثال هذه الأسرار إلّا هو ووليّة وأنا أستغفر الله ممّا أقول.

(فإن كانوا صادقين) ممّا يدّعونه من قدرتهم على رؤيته (فليملؤا أعينهم من الشمس ليس دونها سحاب) فإنّهم يجدون أنفسهم عاجزين عن رؤيتها باعتبار أنَّ النور القويّ مانع من الرؤية كعادة الأنوار الشديدة الساطعة في أنّها تغشي البصر عن رؤية ما خلفها فإذا عجزوا عن رؤيتها لمنع نورها مع أنَّ نورها جزء من ألف ألف ألف ـ ثلاث مرّات ـ وستّمائة وثمانون ألف ألف ـ مرّتين ـ وسبعمائة ألف من نور الستر الّذي هو من تجلّيات نور العظمة كما يظهر ذلك من ضرب السبعين

---

١ ـ الكافي كتاب الحجة باب مولد النبي صلى الله عليه وآله تحت رقم ١٣.

٢ ـ قوله «على سبيل الاحتمال دون الجزم» القدر المسلم أنا نعلم تقسيم الوجود إلى عالمين عالم الأجسام وعالم المجردات، ونعلم أن عالم الأجسام مشتمل على موجودات لا تحصى مرتبة في العظم والصغر والكمال والنقص ولا بد أن يكون عالم المجردات أيضاً كذلك وهو منقسم عندنا إلى العقل والنفس لأن المجرد إما أن يتعلق بجسم في الجملة وهو النفس أو لا يتعلق وهو العقل ولا واسطة بين النفي والإثبات والنفس لها مراتب عديدة لا تحصى من النفس النباتية والحيوانية بمراتبها كالخراطين إلى النفوس الكاملة الإنسانية وإن أردنا قياسها في النقص والكمال والقوة والضعف بالأشياء المقدرة للتقريب إلى الأذهان قلنا نسبة نفس الخراطين إلى نفس أبي علي بن سينا وإدراكها إلى إدراكه كحلقة في فلاة، ولا يبعد عقلاً أن يكون مراتب العقول المجردة أيضاً كذلك ويكون نسبة موجود عاقل إلى عاقل آخر كحلقة في فلاة ويكون عالم العقول مشتملاً على مراتب لا تحصى منها ولا عبرة بما هو المشهور من حصر العقول في العشرة إذ لم يقصد القائلون به الحصر ولا أقيم عليه دليل وقد ورد في الشرع من طبقات الملائكة ومراتبهم ما ورد، ثم أن استعارة لفظ النور للعقل والإدراك من أحسن الاستعارات فان الظلمة سبب الخفاء والجهل والنور سبب الدرك والعلم فيستعار لعالم العقلاء عالم الأنوار ولعالم المواد عالم الظلمات وهذاكله صحيح معلوم أما أن المراد بالكرسي وعاء العالم أو الفلك الثامن أو النفس المتعلقة به أو العقل وأمثال ذلك فاحتمال لا يمكن لنا القطع عليه بل نعلم أن هذه الألفاظ تعبير عن مراتب الوجود في الجملة وقد ذكر صدر المتألهين رحمه الله تأويلاً نقله صاحب الوافي بتصرف في الجملة ونقله المجلسي في مرآة العقول وهو تطبيق الكرسي على الصدر والعرش على القلب والحجاب والستر على الروح والسر وهذه الأربعة هي النفس الحيوانية والناطقة والعقل النظري والعقل الفعال فإن الكرسي صدر الإنسان الكبير والعرش قلبه وليس لما بعدهما أعني الحجاب والستر مظهر في هذا العالم.

وكلام الشارح يؤيد ما سبق منا مراراً أن بيان الأمور الدقيقة وذكر اصطلاحات أصحاب الفنون وتحقيقات الفلاسفة يجب أن يخصص بالعلماء دون عامة الناس إذ لكل شيء في أذهانهم لوازم باطلة تتبادر إليها وقد يوجب ضلالهم فراجع الصفحة ١٠٤ من المجلد الثاني.(ش)

في نفسه ثمَّ الحاصل في السبعين ثمَّ السبعين في الحاصل ثمَّ الحاصل في السبعين فهم عن رؤية الله تعالى أعجز وهذا الكلام دلَّ على امتناع رؤية الله تعالى بالعين.

وهذا القدر كاف في إلزامهم، وأمّا امتناع رؤيته بالذَّات فمستفاد من الأخبار الماضية والآتية.

*** الأصل:**

٨ ـ محمّد بن يحيى وغيره، عن أحمد بن محمّد بن عيسى، عن ابن أبي نصر عن أبي الحسن الرِّضا عليه السلام قال: **قال رسول الله صلى الله عليه وآله: لمّا أُسري بي إلى السماء بلغ بي جبرئيل مكاناً لم يطأه قطّ جبرئيل فكُشف له فأراه الله من نور عظمته ما أحبَّ** [1].

*** الشرح:**

(محمّد بن يحيى، وغيره عن أحمد بن محمّد بن عيسى، عن ابن أبي نصر، عن أبي الحسن الرِّضا عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: لمّا أُسري بي إلى السماء سرى بالليل من باب ضرب بمعنى سار ليلاً وأسرى مثله وأسراه وأسرى به مثل أخذ الخطام وأخذ بالخطام، وإنّما قال الله تعالى **﴿سبحان الّذي أسرى بعبده ليلاً﴾** [2] وان كان السرى يكون باللّيل للتأكيد كقولك سرت أمس نهاراً والبارحة ليلاً.

(بلغ بي جبرئيل عليه السلام مكاناً لم يطأه قطّ جبرئيل) ولا غيره من الخلق ثمَّ تخلّف جبرئيل ومضى رسول الله صلى الله عليه وآله إلى حيث شاء الله تعالى.

وذكر جبرئيل ثانياً من باب وضع الظاهر موضع الضمير للتعظيم ولدفع توهّم أنَّ فاعل لم يطأ غيره لاهو، وللتصريح بأنَّ وطأه ذلك المكان إنّما هو ببركة مشايعته صلى الله عليه وآله وقد دلَّ على ما أضفناه من الأمرين ما رواه عليُّ بن أبي حمزة «قال: سأل أبو بصير أبا عبدالله عليه السلام وأنا حاضر فقال جعلت فداك كم عرج برسول الله صلى الله عليه وآله فقال: مرَّتين فأوقفه جبرئيل [موقفاً فقال له: مكانك يا محمّد فلقد وقفت] موقفاً ما وقفه ملك قطُّ ولا نبيُّ ـ الحديث» [3] وما رواه أبو بصير عن أبي عبدالله عليه السلام قال: لمّا عرج برسول الله صلى الله عليه وآله انتهى به جبرئيل عليه السلام إلى مكان فخلّى عنه فقال له: يا جبرئيل تخلّيني على هذه الحالة؟ فقال: امضه فوالله لقد وطئت مكاناً ما وطئه بشر وما مشى فيه بشر قبلك».

(فكشف له فأراه الله من نور عظمته ما أحبَّ) أي ما أحبّه الله تعالى أو ما أحبّه الرَّسول صلى الله عليه وآله وهذا الكلام إمّا قول أبي الحسن الرِّضا عليه السلام لبيان الواقع وحكاية قوله صلى الله عليه وآله من قبل نفسه أو هو قوله صلى الله عليه وآله من باب الالتفات من التكلّم إلى الغيبة للدَّلالة على غيبته في مشاهدة جلاله سبحانه

---

١ ـ الكافي: ١ /٩٨. ٢ ـ سورة الإسراء: ٦.

٣ ـ و (٢) الكافي كتاب الحجة باب مولد النبي صلى الله عليه وآله تحت رقم ١٣ و١٢.

وضمير «له» و «أراه» على الاحتمالين يعود إليه ﷺ وتوهّم عودهما إلى جبرئيل عليه السلام على الاحتمال الثاني خطأ، والمقصود من هذا الحديث بقرينة ذكره في هذا الباب هو الدّلالة على أنه ﷺ لم يره في المراجع كما زعمه طائفة من المبتدعة بل على أنّ رؤيته تعالى محالٌ وإلّا لرآه ولكن لم يره وإنّما رآى من نور عظمته.

(في قوله تعالى: «لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار») أي الكلام في تفسيره هذه الآية وذكر الأحاديث المرويّة فيه. وهذا عنوان مستقل غير مربوط بالسابق ويحتمل أن يكون خبراً بعد خبر والخبر الأوّل هو قوله «في إبطال الرُّؤية» أي باب في قوله «لا تدركه الأبصار» وتعدُّد الخبر بلا عاطف جائز.

*** الأصل:**

٩ ـ محمّد بن يحيى، عن أحمد بن محمّد بن عيسى، عن ابن أبي نجران. عن عبدالله بن سنان، عن أبي عبدالله عليه السلام في قوله: **لا تدركه الأبصار. قال: إحاطة الوهم، ألا ترى إلى قوله: ﴿قد جاءكم بصائر من ربّكم﴾[١] ليس يعني بصر العيون ﴿فمن أبصر فلنفسه﴾[٢] ليس يعني من البصر بعينه ﴿ومن عمي فعليها﴾[٣] ليس يعني عمى العيون إنّما عنى إحاطة الوهم كما يقال: فلان بصير بالشعر وفلان بصيرٌ بالفقه وفلان بصير بالدراهم وفلانٌ بصيرٌ بالثياب، الله أعظم من أن يُرى بالعين[٤].**

*** الشرح:**

(محمّد بن يحيى، عن أحمد بن محمّد بن عيسى، عن ابن أبي نجران، عن عبدالله بن سنان، عن أبي عبدالله عليه السلام في قوله: «لا تدركه الأبصار» قال: إحاطة الوهم) أي الإدراك المنفي[٥] إحاطة الوهم له وإدراكه إيّاه دون الإدراك العيني لأنَّ عدم إدراك العين له ظاهر لا سترة فيه والمراد بالوهم الإدراك المتعلّق بالقوّة العقليّة المتعلّقة بالمعقولات والقوّة الوهميّة المتعلّقة بالمحسوسات جميعاً وقد شاع ذلك في الاستعمال، ودلَّ عليه مضامين الأخبار دون الأخير فقطّ ولمّا كان المتعارف من

---

١ ـ سورة الأنعام: ١٠٤. ٢ ـ سورة الأنعام: ١٠٥. ٣ ـ سورة الأنعام: ١٠٤.

٤ ـ الكافي: ١ /٩٨.

٥ ـ قوله «الإدراك المنفي إحاطة الوهم» إضراب أو تعميم لأن كثيراً استدلوا بقوله ﴿لا تدركه الأبصار﴾ على نفي الرؤية البصرية.

فالمراد ههنا أنه كما لا تدركه الأبصار كذلك لا تدركه البصائر أو بل لا تدركه البصائر. فإن قيل قد ورد في حديث آخر قد مرَّ «أنه تعالى يدركه القلوب بحقائق الايمان» وما ههنا يناقضه، قلنا: المراد هنا إحاطة العقل به وهناك إدراكه بوجه ما. (ش)

الإبصار عند الناس هو الإبصار بالعين دون الإبصار بالقلب نبّه عليه‌السلام على صحّة إرادة الثاني بـالآية والعرف فقال (ألاترى إلى قوله «قد جاءكم بصائر من ربّكم» ليس يعني بصر العيون) بل يعني بصر القلوب وإدراك العقول، والبصائر جمع البصيرة وهي للنفس كالبصر للعين (فمن أبصر فلنفسه) أي فمن أبصر الحقَّ وتبعه فقد أبصر لنفسه لأنَّ نفعه لها.

(ليس يعني من البصر بعينه) بل عنى منه البصر بقلبه (ومن عمي فعليها) أي ومن عمى عن الحقِّ وضلَّ عنه فعلى نفسه يرجع وباله وإليها يعود نكاله (ليس يعني عمى العيون) بل يعني عمى القلوب عن الحقِّ وعدم إدراكها له (إنّما عنى) من الإدراك المنفي في قـوله «لاتـدركه الأبـصار» (إحاطة الوهم) يعني لا تدركه أوهام القلوب ولا يحيط به إدراك العقول، وهذا تأكيد لما ذكره أوّلاً ولمّا أشار إلى إطلاق البصر على الإدراك القلبي في القرآن الكريم أشار إلى إطلاقه عليه في العرف أيضاً بقوله (كما يقال: فلان بصير بالشعر، وفلان بصير بالفقه، وفلان بصير بالدّراهم، وفلان بصير بالثياب) أي عليم بهذه الأمور عارف بأحوالها مدرك لجيّدها ورديّها مميز بين صحيحها وسقيمها، ثمَّ أشار إلى أنَّ حمل الآية على نفي الإدراك القلبي أولى من حملها على نفي الإدراك العيني بقوله (الله أعظم من أن يرى بالعين) فعدم إمكان رؤيته بالعين أمر ضروريٌّ لا ينكره إلّا شرذمة قليلون ممّن لا يعتدُّ بهم، وأمّا إدراكه تعالى بأوهام العقول فهو شأن جمع العوام وحال أكثر أهل العلم فإنّهم يتصوَّرونه بوجه ويتخيلونه بأمر لا يليق به ويجب تنزيهه عنه فهو أولى بالنفي، ويحتمل أن يكون هذا الكلام بمنزلة النتيجة للسابق توضيحه أنَّ الإدراك العقلي أكثر اتّساعاً من الإدراك العيني إذ كلُّ ما يدركه العين يدركه العقل دون العكس فإذا لم يدركه العقل فهو أعظم من أن يراه العين .

*** الأصل :**

١٠ ـ محمّد بن يحيى، عن أحمد بن محمّد، عـن أبـي هـاشم الجـعفري، عـن أبـي الحسـن الرِّضا عليه‌السلام قال: **سألته عن الله هل يوصف؟ فقال: أما تقرأ القرآن؟ قلت: بلى قال: أما تقرأ قـوله تعالى: ﴿لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار﴾؟ قلت بلى، قال: فتعرفون الأبصار؟ قلت: بلى، قال: ما هي؟ قلت: أبصار العيون، فقال: إنَّ أوهام القلوب أكبر[1] من أبصار العيون فهو لا تدركه**

---

١ ـ قوله «أوهام القلوب أكبر» نفى إحاطة القلوب يستلزم نفي إحاطة البصر إذ نفي قدرة الأعم إدراكاً يستلزم نفي الأخص كما في كل عام وخاص ونفي الحيوان يوجب نفي الإنسان وهذا شيء صريح في الرواية لم يغفل عنه أحد وقال العلامة المجلسي رحمه‌الله إن الأشاعرة وافقونا في أن كنهه تعالى يستحيل أن يتمثل في قـوة عـقلية وجوزوا ارتسامه وتمثله في قوة جسمانية، وتجويز إدراك القوة الجسمانية لها دون العقلية بعيد عن العقل مستغرب وأشار عليه‌السلام إلى أن كل ما ينفي العلم بكنهه تعالى من السمع ينفي الرؤية أيضاً قال ذلك في شرح الخبر الثاني عن أبي قرة عن أبي الحسن الرضا عليه‌السلام، وقد أشار في الخبر إلى دقيقة غفل عنها الأكثر، وأقوال

الأوهام وهو يدرك الأوهام[١].

*** الشرح:**

(محمّد بن يحيى، عن أحمد بن محمّد، عن أبي هاشم الجعفري) هو داود بن القاسم بن إسحق بن عبدالله بن جعفر بن أبي طالب عليه السلام من أهل بغداد، ثقة جليل القدر عظيم المنزلة عند الأئمة عليهم السلام شاهد أبا الحسن وأبا جعفر وأبا محمّد عليهم السلام وكان شريفاً عندهم[٢] له موضع جليل عندهم.

روى أبوه عن الصادق عليه السلام (عن أبي الحسن الرّضا عليه السلام قال: سألته عن الله هل يوصف) أي هل يدرك ذاته وصفته ويقال ذاته كذا وصفته كذا «فقال: أما تقرأ القرآن ؟ قلت: بلى، قال: أما تقرأ قوله «لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار» قلت: بلى) الاستفهام في الموضعين يحتمل الحقيقة والتقرير (قال: فتعرفون الأبصار) من باب تغليب الحاضر على الغايب أو من باب إدخال جماعة حاضرين في الخطاب معه، والغرض من هذا السؤال هو الحثُّ على استماع ما يلقي إليه والكشف عن مقدار فهمه ومبلغ علمه (قلت. بلى، قال: ما هي قلت: إبصار العيون فقال: إن أوهام القلوب) أي النفوس المجرَّدة والعقول المقدَّسة وأهل العرفان كثيراً ما يعبّرون عن النفس والعقل بالقلب.

(أكبر من إبصار العيون) أكبر إمّا بالباء الموحّدة أو بالثاء المثلّثة. يعني إدراكات النفوس أكبر وأعظم من إدراكات العيون أو أكثر محلاً وأبلغ اتّساعاً منها لأنّ كلّ ما تدركه العين تدركه النفس بل إدراك العين ليس إلّا إدراك النفس وقد تدرك النفس ما لا تدركه العين والمنفي في الآية هو إدراكات النفوس على جميع أنحائها ويندرج فيه إدراكات العيون أيضاً لأنَّ نفي العام مستلزم لنفي الخاصّ وإليه أشار بقوله (فهو لا تدركه الأوهام) أي أوهام القلوب لأنَّ الإدراك إمّا حسّي أو عقليّ ولا يجري شيء منهما في ساحة الحقِّ عزَّ شأنه لأنّه لمّا كان منزَّهاً عن الجسميّة والوضع والجهة وسائر

- أخرنا نقله إلى هنا لأن هذا الخبر أصرح منه وأما الأشاعرة فكانوا متأخرين عن أبي الحسن الرضا عليه السلام وكان شيخهم معاصراً للكليني تقريباً. (ش)

١ ـ الكافي: ١ /٩٨.

٢ ـ قوله «وكان شريفاً عندهم» وربما عد من السفراء للحجة عليه السلام وهذا يدل على عمر طويل فإن روايته عن الرضا عليه السلام يستلزم كون ولادته في حدود سنة ثمانين ومائة حتى يكون له عند وفاة الرضا عليه السلام نحو عشرين سنة وكونه من السفراء يستلزم كونه في حدود سنة سبعين بعد المائتين حياً ولكن لم يعده بعض أصحاب الرجال من أصحاب الرضا عليه السلام وممن روى عنه وهذا الحديث صريح في روايته عنه عليه السلام ولعلهم حملوه على سهو بعض الرواة وأن المروي عنه أبو الحسن الثالث أعني الهادي عليه السلام أو هو أبو جعفر عليه السلام لأن هذه الرواية وبعدها متحد المضمون ويحتمل كونهما حديثاً واحداً بروايتين لكن أصالة صحة النقل تمنع عن الاقتحام في الحكم بذلك. (ش)

لواحقها استحال أن يدركه شيء من الحواسّ الظاهرة والباطنة، ولمّا كان مقدّساً عن أنحاء التركيب الخارجيّة والذِّهنيّة وبعيداً عن عالم مدركات النفوس البشريّة امتنع أن يكون للنفس إطّلاع عليه بكنه ذاته أو بحقيقة صفاته، فإذن لا يناوله شيء من الإدراكات، وفي نسبة الأوهام إلى القلوب إشارة إلى أن القلوب البشريّة لا يمكنها تعقل شيء بدون الاستعانة بالوهم وتعقلّها للكلّيات باعتبار التجريد للموجودات والتفتيش في المحسوسات (وهو يدرك الأوهام) إذ لا يعزب عنه شيء وهو اللّطيف الخبير.

*** الأصل:**

١١ ـ محمّد بن أبي عبدالله، عمّن ذكره، عن محمّد بن عيسى، عن داود بن القاسم أبي هاشم الجعفري قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار؟ فقال: يا أبا هاشم أوهام القلوب أدقّ من إبصار العيون. أنت قد تدرك بوهمك السند والهند والبلدان التي لم تدخلها ولاتدركها ببصرك وأوهام القلوب لا تدركه فكيف أبصار العيون[١].

*** الشرح:**

(محمّد بن أبي عبدالله، عمّن ذكره، عن محمّد بن عيسى، عن داود بن القاسم أبي هاشم الجعفري قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام «لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار») ما أراد الله سبحانه بهذا القول؟ ويحتمل أنّه أراد بالأبصار أبصار العيون واستبعد وتعجّب من عدم إدراكها له، فأجاب عليه السلام بما يرفع استبعاده وتعجبّه فقال: (يا أبا هاشم أوهام القلوب) وإدراكاتها (أدقُّ) أي ألطف وأسرع تعلّقاً (من أبصار العيون) لأنَّ إدراك القلب ينفذ فيما لا ينفذ فيه أبصار العين وقد بيّن ذلك بقوله (أنت قد تدرك بوهمك) أي بعقلك (السند والهند والبلدان الّتي لم تدخلها[٢] ولم تشاهدها

١ ـ الكافي: ١ /٩٩.

٢ ـ قوله «والبلدان التي لم تدخلها» المراد بالوهم العقل إذ قد يطلق عليه، وأما تخصيص الوهم بالباطل فهو اصطلاح أخر اقتبسه أهل النظر من الوهم بمعنى الخطأ في اللغة، وبالجملة فنقص الإدراك البصري بأمور: الأول: أنه لا يدرك في الظلمة والعقل بخلافه، الثاني: أنه لا يدرك الصغير جداًويحتاج إلى آلة مكبرة لرؤية جراثيم الأمراض وخلايا الأعضاء وغيرها. الثالث: أنه لا يدرك مع الحاجب كما وراء الجدار والستر وما في قمر الأرضين وبواطن الأجسام، الرابع: أنه لا يدرك البعيد جداً. الخامس: أنه لا يحيط بالكثير جداًكعدد الرمال في الأحقاف وعدد الحبات في الصبرة والعقل في جميع هذه الأمور كامل يدرك ما يدركه البصر ولو كان الفضل بقوة الأبصار كان بعض الحيوانات أقوى بصراً من الإنسان ولكن الإنسان مدرك بعقله وبهذا فضل على سائر الحيوانات وكذلك موجودات عالم الغيب كالعقول المجردة والمؤمن بعد فراق البدن والملائكة المقربون أكمل وأقوى وأصح وأكثر إدراكاً من الإنسان في الدنيا إذ يرون مع الفواصل والأبعاد والحجاب وفي الظلمة ويحيطون بالكثير وبغير المتناهية ولا يحتاج إلى آلة وجارحة نظير أعيننا، وأيضاً لا يحتاجون إلى

بعينك ومع ذلك تعتقد بوجودها اعتقاداً جازماً بحكم وهمك ومقتضى عقلك.

(ولا تدركها ببصرك) لأنّك لم تشاهدها ومن هنا ظهر لك أنَّ إدراك القلب أدقُّ من إبصار العين (وأوهام القلوب لا تدركه) لعجز القلوب عن ذلك واعترافها بأنَّ ذاته تعالى وصفاته وجلاله وكماله أشرف وأعلى من أن تدركه وتعقله وأنَّ كلَّ ما أدركته وأحطت به فهو منزَّه عنه وأنَّ السبيل إلى معرفة كنه عظمته مسدود وأنَّ غاية معرفته هي العلم بأنّه مقدَّس عن تعلّق الإدراك به وعن الإحاطة بذاته وصفاته وعن المشابهة بخلقه في ذواتهم وصفاتهم وكيفيّاتهم.

(فكيف أبصار العيون) تدركه لأنَّ عدم إدراك القويِّ دليل على عدم إدراك الضعيف وعدم تحقّق الأعمّ حجّة على عدم تحقّق الأخصّ، وينبغي أن يعلم أنَّ سؤاله هذا نشأ من نسيان ما سمعه[1] من الرِّضا عليه السلام أو الغرض منه زيادة التقرير والاستبصار.

* **الأصل:**

١٢ ـ عليُّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن بعض أصحابه، عن هشام بن الحكم قال: **الأشياء [كلّها] لا تُدرك إلّا بأمرين: بالحواسّ والقلب، والحواسُّ إدراكها على ثلاثة معان: إدراكاً بالمداخلة وإدراكاً بالمماسّة وإدراكاً بلا مداخلة ولا مماسَّة، فأمّا الإدراك الذي بالمداخلة فالأصوات والمشام والطعون. وأمّا الإدراك بالمماسّة فمعرفة الأشكال من التربيع والتثليث ومعرفة اللّين والخشن والحرّ والبرد. وأمّا الإدراك بلا مماسّة ولا مداخلة فالبصر فانّه يدرك الأشياء بلا مماسّة ولا مداخلة في حيّز غيره ولا في حيّزه، وإدراك البصر له سبيل وسبب فسبيله الهواء وسببه الضياء فإذا كان السبيل متّصلاً بينه وبين المرئي والسبب قائم أدرك ما يلاقي من الألوان والأشخاص فإذا حمل البصر على ما لا سبيل له فيه رجع راجعاً فحكى ما وراءه كالناظر في المرآة لا ينفذ بصره في المرآة فإذا لم يكن له سبيل رجع راجعاً، يحكي ما وراءه وكذلك الناظر في الماء الصافي يرجع راجعاً فيحكي ما وراءه إذ لا سبيل له في إنفاذ بصره، فأمّا القلب فانّما سلطانه على الهواء**

- ترتيب المقدمات واستنتاج النتايج منها كما يكون لنا في الدنيا لدرك ما لا يصل إليه حواسنا فيدركون بالإحاطة والإبصار الحقيقي كل شيء لا يمكن لنا فهمه إلّا بالدليل ويكون ما ندركه بالدليل في الكمية بالنسبة إلى ما أدركوه بالبديهة كحلقة في فلاة، أو كمدركات الخراطين بالنسبة إلى مدركات أرسطو، وقد علمنا بالحس في ما نرى من الرؤيا الصادقة إحاطة موجودات عالم الغيب على بواطن الأمور وغيوبها ونعلم بهذا القياس مقدار علوم القوة العاقلة أعني العقول الكلية المدبرة كمية وكيفية، ومع ذلك فلا يقدر العقول على إدراك كنه حقيقة الباري تعالى. (ش)

١ ـ قوله «من نسيان ما سمعه» بناءً على تعدد الحديث كما هو الظاهر ويحتمل اتحادهما والاختلاف في الرواية كما ذكرنا. (ش)

فهو يدرك جميع ما في الهواء ويتوهّمه، فإذا حمل القلب على ما ليس في الهواء موجوداً رجع راجعاً فحكى ما في الهواء، فلا ينبغي للعاقل أن يحمل قلبه على ما ليس موجوداً في الهواء من أمر التوحيد جلَّ الله وعزَّ فانّه إن فعل ذلك لم يتوهّم إلّا ما في الهواء موجود كما قلنا في أمر البصر تعالى الله أنّ يشبهه خلقه/.

*** الشرح:**

(عليُّ بن إبراهيم، عن بعض أصحابه عن هشام بن الحكم قال:) أي قال: هشام من قبله لا من جهة الرّواية عن المعصوم، ويحتمل أن يكون من مسموعاته عنه[1].

(الأشياء لا تدرك إلّا بأمرين بالحواسّ والقلب) الغرض منه أنَّ المبدأ تعالى شأنه لا يمكن إدراكه بشيء منهما كما سيتّضح ذلك ولعلَّ ذكره في هذا المقام باعتبار أنّه يصلح أن يكون تفسيراً للآية المذكورة وبياناً لحملها على نفي الإدراك مطلقاً.

(والحواسُّ إدراكها على ثلاثة معان) يشمل هذه المعاني الثلاثة إدراك الحواسّ الخمس الظاهرة كما ستعرفه ويعرف حكم الحواسّ الباطنة بالقياس إليها بأدنى تأمّل.

(إدراك بالمداخلة) أي بدخول المدرك في المدرك وحصول المحسوس في مكان الحاسّة (وإدراك بالمماسّة) أي بمماسّة المدرك بالمدرك واتّصافه به (وإدراك بلا مداخلة ولا مماسّة فأمّا الإدراك الّذي بالمداخلة فالأصوات) أي فإدراك الأصوات (والمشامّ) قيل: هي المشموم من باب إستعمال المفاعل في المفاعيل، وقيل: هي جمع المشم وهو ما يشمُّ (والطعوم) هذه الثلاثة يتحقّق إدراكها بدخولها في الحاسّة أمّا الصوت فإنَّ إدراكه مشروط بدخول الهواء المتكيّف به في

/ـ الكافي: ١ /٩٩.

١ ـ قوله «ويحتمل أن يكون من مسموعاته» جميع ما هو حق وصواب مأخوذ من الأئمة عليهم السلام خصوصاً ما عند الشيعة ولكن احتمال أن يكون هذا رواية احتمال باطل وظاهر الكلام أنه قول هشام بن الحكم ونقل أقوال غير الأئمة معهود من الكليني فقد أورد في باب الميراث كلام الفضل بن شاذان في العول وفي باب الطلاق كلام جماعة.

وأما قوله «بالحواس والقلب» القلب في اصطلاح العرفاء وفي كثير من الأحاديث هو النفس الناطقة ولهم لطائف سبع مشهورة: الطبع، والنفس، والقلب، والروح، والسر، والخفي. والأخفى، فالطبع: النامية والنفس: القوة الحيوانية وهي الصدر، والقلب: النفس الناطقة، والروح: العقل بالفعل أو المستفاد، والسر: هو العقل الفعال المتحد بالانسان، والخفي: معرفة الصفات، والأخفى: فناء السالك في مقامه لسطوع نور الأحدية. وهذا كثير التداول عندهم إلّا أن اطلاق القلب على النفس الناطقة أكثر تداولاً جداً قال تعالى «ما جعل الله لرجل من قلبين في جوفه»، أي نفسين، وينبغي أن يكون مراد هشام بن الحكم هنا أعم من النفس الناطقة والحواس الباطنة. (ش)

الصماخ ووصوله إلى القوّة المنبثّة في العصب المفروش في مقعّره وأمّا المشموم فإنَّ إدراكه متوقّف على دخول الهواء المتكيّف به في الخيشوم ووصوله إلى القوّة الكاينة في الزّائدتين الشبيهتين بحلمتي الثدي، وأمّا الطعم فإنَّ إدراكه مفتقر إلى تكيّف الرُّطوبة اللّعابيّة به ووصول تلك الرُّطوبة إلى القوّة المنبثّة في العصب المفروش على جرم اللّسان.

(وأمّا الإدراك بالمماسّة فمعرفة الأشكال من التربيع والتثليث) الشكل هيئة حاصلة من إحاطة حدّ أو حدود، وعدَّة بعضهم من المبصرات.

(ومعرفة اللّين والخشن والحرّ والبرد) الخشونة عند أهل اللّغة ضدّ اللّين وقد خشن الشيء بالضمِّ فهو خشن إذا اختلفت أجزاؤه الظاهرة في الارتفاع والانخفاض وعند جماعة من الحكماء والمتكلّمين ضدُّ الملاسة دون اللّين، واللّين عندهم ضدُّ الصلابة دون الخشونة، وقالوا: الخشونة اختلاف الأجزاء في ظاهر الجسم بأن يكون بعضها نباتاً وبعضها غائراً والملابسة عبارة عن استوائها.

واللّين كيفيّة تقتضي سهولة قبول الغمز في الباطن ويكون للشيء بها قوام غير سيّال فينتقل عن وضعه ولا يمتدُّ كثيراً ولا يتفرق بسهولة وإنّما يكون الغمز بسبب الرُّطوبة وتماسكه بسبب اليبوسة والصلابة بخلافه، وإدراك هذه الكيفيّات متوقّف على مماسّتها بالقوَّة اللّامسة.

(وأمّا الإدراك بلا مماسّة ولا مداخلة فالبصر) أي فإدراك البصر (فإنّه يدرك الأشياء بلا مماسّة ولا مداخلة) أي بلا مماسّة تلك الأشياء ولا مداخلتها فيه (في حيّز غيره) الجار متعلّق بيدرك أي يدرك البصر في حيّز غيره، وهو الحيز الّذي فيه المرئي بأن يخرج من البصر شعاع يمتدُّ إلى المرئي ويراه في موضعه أو يحدث في سطح المرئي عند مقابلته بالباصرة شعاع مثل الشعاع البصري ويصير آلة لإدراك البصر له في حيّزه، وقد رجّح الثاني على الأوّل بأنّ الأوّل مستلزم لانتقال العرض عن موضعه وقد بُرهن على امتناع ذلك في موضعه، وهذا كما ترى منطبق على أنَّ الإبصار بخروج الشعاع حقيقة كما في الأوَّل أو توهُّماً كما في الثاني، ويمكن انطباقه على مذهب من قال بأنَّ الإبصار باعتبار أنَّ الهواء المشف الواقع بين البصر والمرئي يتكيّف بكيفيّة الشعاع البصري ويصير بذلك آلة لإبصار المرئي في موضعه ولكن الأنسب بسياق العبارات الآتية هو الأوَّل.

(ولا في حيّزه) عطف على قوله «في حيّز غيره» أي البصر يدرك الأشياء لا في حيّزه بأن يدخل من المرئي شيء في حيّز البصر كما يقوله أصحاب الانطباع فليس هناك مماسَّة بين البصر والمرئي ولا مداخلة.

(وإدراك البصر له سبيل وسبب، فسبيله الهواء) الواقع بين البصر والمرئي (وسببه الضياء) المحيط بالمرئي إذ لو لم يكن الضياء لم يتحقّق الإدراك (فإذا كان السبيل متّصلاً بينه وبين المرئي)

غير منطقع بحايل كثيف مانع من نفوذ الشعاع فيه إلى ما وراءه (والسبب قائم) موجود (أدرك ما يلاقي) أي أدرك البصر ما يلاقيه شعاعه (من الألوان والأشخاص) الواقعة في منتهى المسافة الشعاعية (فإذا حمل البصر) يعني أرسلت خطوطه الشعاعيّة (على ما لا سبيل له) بأن يكون المرئي كثيفاً صقيلاً ليست فيه مسامات وفرج صغار يدخل فيها شعاع البصر (رجع راجعاً) أي رجع البصر عند وصوله إليه راجعاً وانعكس انعكاساً والمراد بالبصر شعاعه (فحكى ما وراءه) أي فأدرك ما وراءه وأخبر عنه.

(كالناظر في المرآة لا ينفذ بصره في المرآة) أي شعاع بصره (فإذا لم يكن له سبيل) في المرآة لعدم الفرج والمسامات فيها (رجع راجعاً يحكي ما وراءه) ممّا وضعه من المرآة كوضعها من البصر فيكون زاوية رجوع الشعاع منها كزاوية وصوله إليها، فإذا وقعت المرآة في مقابل الرائي رجع الشعاع منها إلى وجهه فيراه ولا شعور له بالرُّجوع فيتوهّم أنّه يراه على الاستقامة فيحسب أن صورة وجهه منطبعة في المرآة فإذا كان الوجه قريباً منها كانت الخطوط الشعاعيّة الرَّاجعة قصيرة فيظنُّ أنَّ صورته قريبة من سطحها، وإذا كان بعيداً كانت الخطوط طويلة فيحسب أنَّ صورته غائرة في عمقها.

(وكذلك الناظر في الماء الصافي يرجع) شعاع بصره (راجعاً فيحكي ما وراءه إذ لا سبيل له في إنفاذ بصره) إلاَّ أنّه فرق بين المرآة والماء فإنَّ الشعاع البصري لا ينفذ في جرم المرآة أصلاً فلذلك يرجع صافياً غير مضطرب فيرى به على وجه الكمال بخلاف الماء فإنّ الشعاع ينفذ في جرمه في الجملة فلذلك لا يرجع على وجه الكمال، وقد ظهر ممّا ذكر أن الله جلَّ شأنه لا يمكن إدراكه بالحواسِّ لانتفاء المماسّة والمداخلة فيه واستحالة أن يكون في حيّز وطرف الخطوط الشعاعيّة والهواء المتوسّط لأنَّ ذلك من لواحق الجسميّة وتوابعها.

(فأمّا القلب) أي النفس الناطقة (فإنّما سلطانه على الهواء[1]» أي الهواء بالمدّ ما بين الأرض

---

١ - قوله «وأما القلب فإنما سلطانه على الهواء» مقصود هشام بن الحكم أن يبين لمية عدم إدراك الإنسان حقيقة ذات الباري وحاصله أن العادة كالحاجب الجسماني فكما أن الإنسان في بيت فيه مرآة لا يمكن أن يدرك ما هو خارج عن البيت لحجب الجدر والمرآة لا ينفذ فيها أيضاً شعاع البصر بل يرجع فيرى ما في البيت كذلك العادة حجاب على بصيرة العقول لا يمكن أن ينفذ بصيرة الإنسان ويخرق حجاب العادة ومن العادات أنه لم يدرك شيئاً قط إلّا في مكان وحيز وعبر عنه هشام بن الحكم بالهواء وقد سبق أن الهواء في لغة العرب هو المكان عند أصحاب البعد أعني البعد المفطور، وبالجملة إذا أراد عقل البشر أن يدرك كنه ذاته تعالى منعته عادته من أن يتصور شيئاً خارجاً عن المكان بل يتصور موجوداً جسمانياً في مكان وحيز ويزعم أنه إلهه ولا يمكنه تصور شيء إلّا في مكان بمنزلة من في بيت مسدود حيث لا يمكنه أن يرى شيئاً ليس في البيت. وهذا

والسماء، ويطلق أيضاً على الفضاء وهو البعد الخارجي وعلى كلِّ خال وعلى الباطل ولعلَّ المراد به هنا عالم الإمكان طولاً وعرضاً وتسميته بالهواء إمّا من باب تسمية الكلِّ باسم الجزء أو باعتبار أنّه بُعد معيّن وفضاء في الخارج أو باعتبار خلوِّه عن الوجود في حدِّ ذاته وبطلان حقيقته باعتبار نفسه إذ الحقُّ بالحقيقة الحقّة الثابتة هو الّذي وجوده لذاته كما يرشد إليه قوله تعالى ﴿**كلُّ شيء هالك إلّا وجهه**﴾ .[١]

(فهو يدرك) أي فهو قابل لأن يدرك (جميع ما في الهواء ويتوهمّه) سواء حصل له إدراك الجميع بالفعل أو لا وذلك لأنَّ النفس في مبدأ الفطرة خالية عن العلوم وقد خلقت لها آلات بدنيّة لتتصفّح بها صور المحسوسات ومعانيها وتتنبّه لمشاركات بينها ومباينات فيحصل لها التجربة وسائر العلوم الضروريّة والمكتسبة كلاًّ أو بعضاً على تفاوت مراتبها .

(فإذا حمل القلب على ما ليس في الهواء موجوداً) وبلغ شعاع بصيرته إلى العدم الّذي يمنع من نفوذه وفيما بعده (رجع راجعاً) إلى ما وراءه (فحكي ما في الهواء) من المهيّات والحقائق والكيفيّات (فلا ينبغي للعاقل أن يحمل قلبه على ما ليس موجوداً في الهواء من أمر التوحيد جلّ الله وعزَّ) إذ ليس ذاته تعالى وماله من صفات كماله ونعوت جلاله موجودة في الهواء .

(فإنّه إن فعل ذلك لم يتوهّم من أمر التوحيد إلّا ما في الهواء موجوداً) وذلك بسبب رجوع البصيرة عمّا ليس موجوداً في الهواء من أمر التوحيد إلى ما هو موجود فيه من الأمور الممكنة (كما قلنا في أمر البصر) من أنّه إذا حمل على ما لا سبيل له رجع راجعاً فحكى ما وراءه فيلزم حينئذ أن يدرك الله تعالى على صفات خلقه .

(تعالى الله أن يشبهه خلقه) والحاصل أنَّ صنع القلب هو التصرُّف في الممكنات والتقلّب في المادّيّات والتعقّل للمهيّات وجزئيّاتها بتوسّط الآلات فإذا تصدّى لإدراك الواجب بالذّات لا يدركه إلّا على سبيل إدراك المخلوقات وهو سبحانه متنزّه عن المادَّة والمهيّة والمشابهة بالخلق فقد ظهر أنّه تعالى لا يمكن إدراكه بالقلب كما لا يمكن إدراكه بالحواسّ .

- الكلام من هشام بن الحكم يدفع ما نسب إليه من التجسيم كما سيجيء إن شاء الله في محله.(ش)

١ ـ سورة القصص : ٨٩.

باب النهي عن الصفة بغير ما وصف به نفسه جل وتعالى

*** الأصل:**

١ ـ عليُّ بن إبراهيم، عن العبّاس بن معروف، عن ابن أبي نجران، عن حمّاد بن عثمان، عن عبدالرحيم بن عتيك القصير قال: كتبت على يدي عبدالملك بن أعين إلى أبي عبدالله عليه السلام: أنّ قوماً بالعراق يصفون الله بالصورة وبالتخطيط فإن رأيت جعلني الله فداك أن تكتب إليّ بالمذهب الصحيح من التوحيد ؟ فكتب إليّ: **سألت رحمك الله عن التوحيد وما ذهب إليه من قبلك فتعالى الله الذي ليس كمثله شيء وهو السميع البصير، تعالى عمّا يصفه الواصفون المشبّهون الله بخلقه المفترون على الله، فاعلم رحمك الله أنّ المذهب الصحيح في التوحيد ما نزل به القرآن من صفات الله جلّ وعزّ فأنف عن الله تعالى البطلان والتشبيه فلا نفي ولا تشبيه هو الله الثابت الموجود تعالى الله عمّا يصفه الواصفون ولا تعدوا القرآن فتضلّوا بعد البيان** [١].

*** الشرح:** (عليُّ بن إبراهيم، عن العباس بن معروف، عن ابن أبي نجران، عن حماد بن عثمان، عن عبدالرحيم بن عتيك القصير قال: كتبت على يدي عبدالملك بن أعين إلى أبي عبدالله عليه السلام أنَّ قوماً بالعراق يصفون الله تعالى بالصورة وبالتخطيط) فمنهم من يقول أنّه مركّب من لحم ودم، ومنهم من يقول: هو نور يتلألأ كالسبيكة البيضاء طوله سبعة أشبار من شبر نفسه، ومنهم من يقول هو على صورة إنسان فبعضهم يقول: هو شابٌّ مخطّط مجعّد وبعضهم يقول: هو شيخ أشمط الرأس ونقل أبو عبدالله الآبي في كتاب إكمال الإكمال عن محيي الدِّين شارح مسلم أنّه قال: قال ابن قتيبة: الله صورة لا كالصور واستدلّ على ذلك بظاهر ما رواه مسلم عن النبيِّ صلى الله عليه وآله قال: «إذا قاتل أحدكم أخاه فليجتنب الوجه فإنَّ الله خلق آدم على صورته» [٢] وقد غلط في ذلك وهل قوله إلّا كقول المبتدعة أنّه تعالى جسم لا كالأجسام لما رأوا أهل السنّة قالوا: هو شيء لا كالأشياء طردوا ذلك فقالوا: هو جسم لا كالأجسام والفرق أنَّ لفظ شيء لا يشعر بالحدوث والصورة تشعر بالتركيب والتركيب خاصّ بالأجساد والأجساد حادثة، والعجب منه أنَّ لآدم عليه السلام عنده صورة وقد أبقىٰ الحديث علىٰ ظاهره في أن لله تعالىٰ صورة كصورة آدم عليه السلام فكيف يقول لا كالصور وهل هذا إلّا

---

١ ـ الكافي: ١ / ١٠٠.
٢ ـ الصحيح ج٨ ص٣٢ من حديث أبي هريرة.

تناقض، ثمَّ يقال له: إن أردت بقولك لاكالصور أنّه ليس بمركب فيرد أنّه ليس بصورة وإنَّ اللّفظ لا يفيد ذلك وإنَّ الحديث غير محمول على ظاهره وإنّك وافقت القائلين بتأويله والتأويـل فـيه أنَّ الضمير يعود إلى الأخ المضروب كما صرّح به القرطبي، قال. معناه خلق آدم على صورة المضروب فكان الضارب ضرب وجه أبيه آدم عليه السلام. فإن قيل فينبغي أن يجتنب ما سوى الوجه من الأعضاء لأنّه يشبه أعضاء آدم فالجواب أنَّ الوجه قد اختصَّ بما ليس في غيره إذ فيه البصر الّذي يدرك به العالم وما فيه من العجاب الدّالة على عظم قدرة الله تعالى، والسمع الّذي يسمع به أمر الله تعالى ونهيه ويتعلّق به العلوم الّتي منها معرفة الله ومعرفة الرّسول وفيه النطق الّذي شرَّف به الإنسان على سائر الحيوان، وعلى تقدير أن يكون الضمير عائداً إليه سبحانه فنقول: الإضافة لتشريف آدم عليه السلام كقوله تعالى ﴿**ناقة الله وسقياها**﴾[١] وبيت الله، وقد اختصَّ آدم بأن خلقه بيده ولم يقلّبه في الأرحام ولم يدرجه من حال إلى حال.

ونقول: المراد بالصورة الصفة كقولهم صورة فلان عند الأمير أي صفته لاختصاصه عليه السلام بصفات من الكمال والفضائل وسجود الملائكة له تعظيماً وإن كان سجودهم كان لله حقيقة فصفاته شبيهة بصفاته تعالى ومثل هذه التأويلات إلّا منع عود الضمير إليه سبحانه يجري فيما رواه البخاري[٢] في باب السلام وخرَّجه مسلم في باب خلق آدم عليه السلام «من أنه قال تعالى لمّا خلق آدم على صورته: إذهب فسلّم على أُولئك النفر من الملائكة» على أنَّ الضمير فيه يجوز أن يعود على آدم عليه السلام ومثل ذلك متعارف فلا يرد أنّ الكلام حينئذ غير مفيد لأنّه معلوم أنّه خُلق على صورته وأيضاً يجري مثل هذه التأويلات فيما روي «أنَّ الله تعالى خلق آدم عليه السلام على صورة الرّحمن» ونقل الآبي عن بعض علمائهم أنّه قال: هذه الرّواية لم تثبت عند أهل النقل ولعلَّ راويها توهّم أنَّ الضمير في الرّوايـة الأولى المعتبرة عائد إليه سبحانه فأبدل الضمير بالرّحمن من باب النقل بالمعنى. وإنّـما بسـطنا الكلام بنقل رواياتهم وأقاويلهم لأنَّ معرفة ذلك لا يخلو من فائدة عند المناظرة مع أهل الخلاف.

(فإن رأيت جعلني الله فداك أن تكتب إليَّ بالمذهب الصحيح مـن التـوحيد) جـزاء الشـرط محذوف أي فعلت (فكتب إليّ) الصحيح والّذي عليه جمهور المحدِّثين من العـامّة والخـاصّة وأكثر الفقهاء والأُصوليّين جواز العمل بالكتاب عن الكتاب إذا علم أنّه خطّه وهو عندهم معدود في المتصّل لإشعاره بمعنى الإجازة وقال السمعاني هو أقوى من الإجازة ودليلهم ما صحَّ واشتهر من كتبه صلى الله عليه وآله إلى نوّابه وعمّاله وكذلك الخلفاء والأئمّة عليهم السلام بعده ومنه هذا الحديث وغيره، ولكن الرّاوي يقول: كتب إليَّ وأخبرني بكتابه أو في كتابه أو فيما كتب به إليَّ كما في هذا الحديث، ولا

---

١ ـ سورة الشمس: ١٣.
٢ ـ الصحيح: ج ٨ ص ٦٢ كتاب الاستيذان ح ١.

يجوز أن يطلق ويقول: حدثني أو أخبرني، وجوّز الإطلاق طائفة من المتقدّمين من محدِّثي العامّة.

(سألت رحمك الله عن التوحيد وما ذهب إليه من قبلك) بكسر القاف وفتح الباء أي من هو عندك فالعائد إلى من مبتدء محذوف والظرف خبر له والموصول مع صلته فاعل ذهب (فتعالى الله الّذي ليس كمثله شيء) فيه تنزيه له تعالى عمّا يقولون وإشارة إلى مخالفتهم في وصفه تعالى لنصّ القرآن.

(وهو السميع البصير) بلا سمع لا بصر فيسمع ما يقولون ويرى ما يفعلون ويعلم ما يعتقدون، وفيه وعيد لهم على ما يصفون ثمّ صرّح بتنزيهه تعالى عمّا يقولون تأكيداً لما سبق بقوله (تعالى عمّا يصفه الواصفون المشبّهون الله بخلقه المفترون على الله) ما لا يليق به. والتشبيه في الحقيقة جحود وإنكار لأنَّ ما يتصوّره المشبّهون ويعتقدون أنّه إليه ليس هو الإله الّذي يثبته العقلاء ويقرّون به ثمَّ أشار بعد تنزيهه تعالى عمّا يصفون إلى المذهب الصحيح بقوله (فاعلم رحمك الله أنَّ المذهب الصحيح في التوحيد ما نزل به القرآن من صفات الله تعالى) الّتي بعضها صفات كماليّة وبعضها صفات فعليّة وبعضها صفات تنزيهيّة اشتملت على جميعها إجمالاً قوله تعالى **﴿ليس كمثله شيء﴾**.[1]

(فانف عن الله تعالى البطلان) كما زعمه الملاحدة والثنويّة وعبدة الأوثان والنيران وعبدة الشمس والمشتري وغيرهم من أصحاب الملل الفاسدة النافية للصانع (والتشبيه) بخلقه كما زعمه المجسمة والمصوِّرة والكرامية والقائلون بأنه في جهة ومكان وبأنَّ له كلاماً ككلامنا وصوتاً كصوتنا وسمعاً وبصراً كسمعنا وبصرنا وصفات زائدة كصفاتنا وأصحاب البطلان والتشبيه هم المحجوبون عن ربّهم بالمقايسات الحسّيَّة والاعتبارات الوهميّة (فلا نفي ولا تشبيه) في أمر التوحيد وهذا في اللّفظ إخبار وفي المعنى نهي عن القول بهما.

(هو الله الثابت الموجود) الّذي لا يعرضه التغيّر من وصف إلى وصف والتحوُّل من حال إلى حال ولا يسبقه عدم ولا يلحقه انقطاع وهو الموجود أزلاً وأبداً (تعالى الله عمّا يصفه الواصفون) من صفات الخلق ولواحق الإمكان، وهذا إعادة لما مرَّ تأكيداً له.

(ولا تعدوا القرآن فتضلّوا بعد البيان) إذ مدار القرآن على التوحيد المطلق والتنزيه التامّ وبيان القواعد الكليّة الّتي بها كون صلاح نوع الإنسان في معاده ومعاشه فلا يجور لأحد التجاوز عمّا نطق به لأنَّ كلَّ ما فيه وثيق الأركان رفيع البنيان متين البرهان معدن الإيمان فكلُّ وصف لا يوافقه باطل، وكلُّ قول لا يطابقه كاذب، وكلُّ أمر لا يناسبه ساقط وإنّما قال «بعد البيان» لأنَّ الضلال بعده أقبح من

---

١ ـ سورة الشورى: ١١.

الضلال قبله والإثم المترتّب عليه أتمٌ وأشدُّ لا لأنَّ الضلال قبله لا إثم فيه كما ظنَّ .

*** الأصل :**

٢ ـ محمّد بن إسماعيل، عن الفضل بن شاذان، عن ابن أبي عمير، عن إبراهيم بن عبدالحميد، عن أبي حمزة قال: قال لي عليُّ بن الحسين عليه السلام: **يا أبا حمزة إنَّ الله لا يوصف بمحدوديّة، عظم ربّنا عن الصفة، فكيف يوصف بمحدودية من لا يحدّ ولا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللّطيف الخبير** [١] .

*** الشرح :** (محمّد بن إسماعيل، عن الفضل بن شاذان، عن ابن أبي عمير، عن إبراهيم بن عبدالحميد، عن أبي حمزة قال: قال لي عليُّ بن الحسين عليه السلام: يا أبا حمزة إنَّ الله لا يوصف بمحدوديّة) أي لا يكون له هذه الصفة في الواقع فلا يجوز لأحد أن يصفه بها ولا بما يستلزمها من كونه جسماً أو صورة أو ذا أطراف ونهايات أو ذا أجزاء وكيفيّات إلى غير ذلك من الأمور الموجبة لتحديده .

(عظم ربّنا عن الصفة) أي من أن يكون له صفة لأنَّ كلّ ذي صفة مفتقر إلى الغير ناقص في حدَّ ذاته، وفيه دلالة على أنَّ صفاته الكماليّة عين ذاته المقدّسة .

(وكيف يوصف بمحدوديّة من لا يحدُّ) أي من ليس له حدّ عرفيٌّ ولا لغويٌّ لتنزُّهه عن الأجزاء والنهايات وتقدُّسه عن الأطراف والغايات، وقد روي «أنَّ رجلاً من الزّنادقة قال لمولانا الرِّضا عليه السلام: فحدِّه لي، قال: لا حدَّ له قال: ولم ؟ قال: لأنَّ كلّ محدود متناه إلى حدّ، وإذا احتمل التحديد احتمل الزيادة وإذا احتمل الزِّيادة احتمل النقصان فهو غير محدود ولا متزايد ولا متناقص ولا متجزّىء ولا متوهّم»[٢] .

(ولا تدركه الأبصار) لتنزُّهه عن قبول الإشارة الظاهرة الحسيّة والإشارة الباطنة العقليّة كما عرفت .

(وهو يدرك الأبصار) لإحاطة علمه بالمبصرات والمعقولات (وهو اللّطيف) أي البعيد عن إدراك الخلق له أبو البرِّ بعباده، الّذي يلطف بهم ويرفق من حيث لا يعلمون أو العالم الكامل في الفعل والتدبير أو الخالق للخلق اللّطيف الّذي يعجز عن إدراك أعضائه وجوارحه أبصار الناظرين ومن تعقّل خواصّه ومنافعه عقول العارفين أو فاعل اللّطف رأفة بعباده وهو ما يتقرَّب معه العبد من فعل الطاعة ويبعد عن المعصية كإنزال الكتب وإرسال الأنبياء ونصب الأوصياء .

(الخبير) أي العالم بحقائق الأشياء وغوامضها ودقائقها، والخبر بالضم العلم يقال لي خُبر به أي

---

١ ـ الكافي: ١ / ١٠٠.

٢ ـ احتجاج الطبرسي ص٢١٦ .

علم وفلان خبير بالشيء أي عالم بكنهه ومطّلع على حقيقته، واللّطيف بالمعنى الأوّل يناسب قوله «لا تدركه الأبصار» والخبير يناسب قوله «وهو يدرك الأبصار».

*** الأصل:**

٣ ـ محمّد بن أبي عبدالله، عن محمّد بن إسماعيل، عن الحسين بن الحسن، عن بكر بن صالح، عن الحسن بن سعيد، عن إبراهيم بن محمّد الخزّاز ومحمّد بن الحسين قالا: دخلنا على أبي الحسن الرِّضا عليه السلام فحكينا له أنّ محمّداً صلى الله عليه وآله رأى ربّه في صورة الشابّ الموفّق في سنِّ أبناء ثلاثين سنة وقلنا: إنَّ هشام بن سالم وصاحب الطاق والميثمي يقولون: إنّه أجوف إلى السُّرَّة والبقيّة صمد، فخرّ ساجداً لله ثمَّ قال: **سبحانك ما عرفوك ولا وحّدوك، فمن أجل ذلك وصفوك، سبحانك لو عرفوك لوصفوك بما وصفت به نفسك، سبحانك كيف طاوعتهم أنفسهم أن يشبّهوك بغيرك، اللهمّ لا أصفك إلّا بما وصفت به نفسك ولا أُشبّهك بخلقك، أنت أهلٌ لكلِّ خير، فلا تجعلني من القوم الظالمين.** ثمّ التفت إلينا فقال: **ما توهّمتم من شيء فتوهّموا الله غيره،** ثمّ قال: **نحن آل محمّد النمط الاوسط الّذي لا يدركنا الغالي ولا يسبقنا التالي، يا محمّد إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله حين نظر إلى عظمة ربّه كان في هيئة الشابّ الموفّق وسنّ أبناء ثلاثين سنة، يا محمّد! عظم ربّي عزَّ وجلَّ أن يكون في صفة المخلوقين،** قال: قلت: جعلت فداك من كانت رجلاه في خضرة؟ قال: **ذاك محمّد صلى الله عليه وآله كان إذا نظر إلى ربّه بقلبه جعله في نور مثل نور الحجب حتّى يستبين له ما في الحجب، إنّ نور الله منه أخضر ومنه أحمر ومنه أبيض ومنه غير ذلك. يا محمّد ما شهد له الكتاب والسنّة فنحن القائلون به**[١].

*** الشرح:** (محمّد بن أبي عبدالله، عن محمّد بن إسماعيل، عن الحسين بن الحسن عن بكر بن صالح، عن الحسن بن سعيد، عن إبراهيم بن محمّد الخزّاز، ومحمّد بن الحسين قالا:

دخلنا على أبي الحسن) عليِّ بن موسى (الرِّضا عليه السلام فحكينا له أنّ محمّد أرأى ربّه في صورة الشابِّ الموفّق في سنِّ أبناء ثلاثين سنة) قيل: الشاب الموفّق هو الّذي أعضاؤه موافقة بحسن الخلقة، وفي النهاية الأثيريّة الشابُّ الموفّق الّذي وصل إلى الكمال في قليل من السنِّ.

وقال الفاضل الاسترآبادي: يحتمل أن يكون الشابُّ الموفّق من باب الاشتباه الخطّي وأن يكون في الأصل الشابُّ الرّيق كما هو المتعارف في كتب اللّغة.

أقول: الموفّق كما هو المصحّح في جميع النسخ له معنى مناسب للمقام وهو المرويُّ عن طرق العامّة رووا أنّه صلى الله عليه وآله رأى ربّه في صورة الشابِّ الموفّق من أبناء ثلاثين سنة ورجلاه في خضرة

---

١ ـ الكافي: ١ / ١٠٠.

وباقي جسده خارج» فالحكم بالاشتباه خطأ وكانّه حكم به باعتبار أنَّ الرِّيق له معنى مناسب هنا لانَّ الرِّيق على وزن ضيق ذو بهجة وبها من راق الشيء إذا بلغ.

(وقلنا إنَّ هشام بن سالم) قال العلامة في الخلاصّة هو ثقة ثقة وكان الحديث ضعيفاً لا يقدح فيه (صاحب الطاق) هو محمّد بن علي بن النعمان أبو جعفر الأحول الصراف في طاق المحامل بكوفة (والميثمي يقولون إنّه أجوف إلى السُرَّة) أي ذو جوف وخالي الدَّاخل وجوف كلِّ شيء قعره (والبقيّة صمد) أي مصمد مصمت لا جوف له (فخرّ) أي سقط على الأرض (ساجداً لله) تخشّعاً لعظمته (ثمَّ قال) في سجوده على الظاهر (سبحانك) أنزِّهك تنزيهاً عمّا لا يليق بك من التشبيه والتوصيف (ما عرفوك) على ما ينبغي من معرفتك (ولا وحّدوك)[1] على ما وجب لك

---

١ ـ «ولا وحدوك» إن كان هذا الخبر صحيحاً موافقاً للواقع بجميع ما فيه لزم كون مؤمن الطاق وهشام ابن سالم والميثمي ـ وهو أحمد بن حسن بن إسماعيل من أولاد ميثم التمار ـ غير موحدين وهذا ينافي ثقتهم ومنزلتهم عند الأئمة عليهم السلام وربما ينسب مثل قولهم إلى هشام بن الحكم على ما يأتي إن شاء الله ويأتي ما عندنا في ذلك ونقدم بيان أمور:

الأول: أن الكفر والإيمان يدور مدار الإقرار بالتوحيد والرسالة فمن اعترف بهما مؤمن ومن أنكر أحدهما كافر وقد يستلزم اعتقاد شيء نفي أحدهما لزوماً بينا فصاحب ذلك الاعتقاد كافر، وقد يستلزم لزوماً غير بين وهذا لا يوجب الكفر إذ لا يدلّ على إنكار صاحبه التوحيد أو الرسالة، مثال الأول قول من يذهب إلى أن أحكام الشريعة الصادرة من نبينا صلى الله عليه وآله وسلم كانت بمقتضى فكره وعقله مناسبة للمصالح في عصره فإنه من اللوازم البينة لإنكار النبوة وكذلك من يعيب أحكامه صلى الله عليه وآله وسلم ويظن أن عند الناس أحكاماً وقوانين أحسن منه.

مثال الثاني: القول بالتجسيم فإنه يستلزم إنكار الواجب تعالى لزوماً غير بين إذ لا يعلم أنّ القائل به يفهم أن الجسم مركب والمركب محتاج إلى الأجزاء فهو ليس بواجب الوجود، وهذا ليس مما يفهمه جميع الناس فالحق عدم الحكم بكفر أهل التجسيم أن لم يكن ممن له إلمام بهذه المسائل.

الأمر الثاني: أن كثيراً من محدثي العامة والكرامية بل الأشاعرة يثبتون له تعالى صفات الجسم ولوازم الجسمية ويتبرؤن من التجسيم مثلاً يقولون إنه على العرش حقيقة، وإنه يرى في الآخرة، ورآه نبينا صلى الله عليه وآله وسلم بعيني رأسه وانه ينزل في كل ليلة جمعة ولكن ليس جسماً، وهذا تناقض يلتزمون به ولا يبالون، وهذا يدل على عدم تفطنهم لكثير من اللوازم البينة أيضاً وعندنا هو عين التجسيم.

الأمر الثالث: قد مرَّ من كلام هشام بن الحكم دليل على نفي التحيز والتمكن ومع ذلك نقلوا عنه القول بالتجسيم فإن صح النقل فلا بد أن يحمل قوله وقول أمثاله بالجسم على خلاف ظاهره إذ الجسم لا يوجد إلّا في مكان وحيز بالبديهة وهم نفوا المكان فكأنهم أرادوا بالجسم الموجود المستقل بذاته إذ لم يجدوا لفظاً في التعبير عنه أقرب في التفهيم من لفظ الجسم كما رأينا في تعبيرات المتأخرين أنه تعالى جوهر، أوله ماهية، ولم يريدوا به الجوهر المصطلح من قسمي الممكن ولا الماهية التي هي حد الوجود، أو قالوا أنه تعالى شيء يعنون أن له حقيقة ووجود أو ليس عرضاً واعتبارياً وعلى هذا فيكون تخطئة الإمام عليه السلام إياهم في تعبيرهم الموهم الباطل لا في أصل اعتقادهم.

من توحيد وتنزيهك عن المشابهة بخلقك .

(فمن أجل ذلك وصفوك) بصفات المخلوقين ونعوت المصنوعين .

(سبحانك لو عرفوك لوصفوك بما وصفت به نفسك) في قولك وهو اللّطيف الخبير. وليس كمثله شيء. ولم يكن له كفواً أحد. ولا تدركه الأبصار إلى غير ذلك من النعوت الجلاليّة والصفات الكماليّة .

(سبحانك كيف طاوعتهم أنفسهم أن يشبّهوك بغيرك) مخالفاً لكتابك وسنّة نبيّك بل لصراحة عقولهم (اللّهم لا أصفك إلّا بما وصفت به نفسك ولا أُشبّهك بخلقك أنت أهل لكلِّ خير) يعني كلِّ خير أنت مبدؤه ومنشأه، أو المراد أنت أهل لكلِّ صفات حسنة كاملة دون صفات قبيحة باطلة كما زعموا .

(فلا تجعلني من القوم الظالمين) دعاء لحفظ عصمته مع تقدُّس ذاته عن الاتّصاف بالظلم تواضعاً لله وهضماً لنفسه. أو تعليم لخواصِّ شيعته، أو ابتهال لدفع ما استحقّوا من العذاب عن نفسه المقدَّسة لأنَّ شوم الظلمة قد يحيق بمن وراءهم لقوله تعالى ﴿**واتّقوا فتنة لا تصيبنَّ الّذين ظلموا منكم خاصّة**﴾[1] وربّما يستفاد من هذا الكلام أنَّ أسماءه تعالى وصفاته توقيفيّة[2] بمعنى أنّه لا يجوز أن يسمّى إلّا بما سمّى به نفسه أو سمّاه به رسوله ويندرج فيه ما انعقد على التسمية به إجماع فما لم يرد فيه إذن ولا منع لا يجوز .

- الأمر الرابع: الوجود حقيقة واحدة والماهيات حدود واعتبارات عارضة وبما شبهت ذلك بما ثبت في عصرنا من أن النور والصوت والكهرباء تموجات في الهواء أو الأثير نظير تموج الماء بإلقاء شيء فيه فهي حقيقة واحدة يظهر في أذهاننا تارة في الصوت وتارة في النور وأخرى الكهرباء وكذلك الوجود بناء على أصالته حقيقة واحدة يختلف بالشدة والضعف والماهيات مظاهر لمراتبه في فكرنا وذهننا، وأيضاً تحقق في عصرنا نوع من النور غير مرئي بالبصر وينفذ في أجسام غير مشفة ويؤخذ به التصوير من باطن الإنسان كما رآه كل أحد ومع ذلك لا نرى هذا النور وهو نور فلا يبعد أن يكون مجبولاً في فطرة كثير منهم وإن لم يمكنهم التعبير عنه أن الجسم يختلف اختلافاً بحسب العوالم المختلفة مع حفظ حقيقة واحدة فليكن هذا على ذكر منك حتى يحين حينه إن شاء الله. (ش)

١ ـ سورة الأنفال : ٢٥ .

٢ ـ قوله «وربما يستفاد من هذا الكلام أن أسماء وصفاته» لقد أحسن الشارح إذ ربط بين توفيقية الأسماء وبين هذه المسألة .

ولا شك أن الإنسان لا يعرف من صفاته تعالى شيئاً إلّا ما عرفه القرآن والسنة، أما ما دل عليه العقل من علمه وقدرته وحياته فليس خارجاً عما في القرآن والمقصود من صفاته الممنوعة ما يوجب تحديد ذاته تعالى بحدود الممكنات وإنما منع من إطلاق أسماء لم يرد بها نص عليه تعالى لدلالتها على صفة لا نعلم ثبوتها وإذا علم ثبوت صفة له تعالى لا يمنع من إطلاق اسم يدل على تلك الصفة. (ش)

واختلفت العامّة في هذا القسم فقيل فيه بالوقف وقيل بالمنع، وقيل: إنَّ أوهم معنى يستحيل امتنع وإن لم يوهم جاز.

وقال الباقلاني: يجوز أن يسمّى بكلٍّ ما يرجع إلى ما يجوز في صفته كسيّد وحنّان ما لم يجمع على منع ما يجوز مثل عاقل وفقيه وسخيّ قال: وكره مالك التسمية بسيّد وحنّان بناءً على أنّه لم يرد عنده فيهما إذن ولا مانع وأمّا ما لا يجوز في أصله فلا يسمّى به وإن كان الله تعالى وصف به نفسه بالفعل المشتقّ منه ذلك الاسم نحوه «الله يستهزيء بهم» و «سخر الله منهم» ومكر الله فلا يقال: يا مستهزيء ويا ساخر ويا ماكر لأنَّ ما يستحيل عليه تعالى لا يجري منه عليه إلّا قدر ما أطلقه السمع.

وهم أيضاً اختلفوا في صبور ووقور فمنعه الباقلاني لأنَّ الوقور الّذي يترك العجلة في دفع ما يضرُّه، والصبور الّذي يتحمّل الأذى. وبعضهم أجاز ذلك بناء على أنّ معناهما يرجع إلى الحلم.

(ثم التفت إلينا فقال: ما توهّمتم من شيء فتوهّموا الله غيره) أي فاعلموا واعتقدوا أنّه تعالى غير ما توهّمتموه وذلك لأنَّ الآلات البدنيّة والعقول البشريّة لكونها قاصرة عن إدراك ذاته وتناول صفاته كلُّ ما أدركته فهو مخلوق محدود مثلها بعيد عن جناب الحقِّ وساحه القدس، وسرُّ ذلك أنَّ النفس الناطقة لا تدرك الجزئيّات الموجودة في نفس الأمر ومهيّاتها إلّا بالآلات الجسمانيّة فلا تقدر أن تدرك الجزئي المجرَّد المنزَه عن المهيّة والمواد الكلّيّة.

(ثمَّ قال: نحن آل محمّد النمط الأوسط) أي الجماعة القائمين على الوسط يعني العدل في العلم والعمل، وينبغي أن يعلم أنَّ طريق السالكين إلى الله تعالى إنّما يستقيم بالعلم والعمل، والعلم طريق القوَّة النظريّة والعمل طريق القوَّة العمليّة وكلُّ واحد منهما واقع بين رذيلتين رذيلة الإفراط ورذيلة التفريط كالإبطال والتشبيه في معرفته تعالى والوسط بينهما هو العدل وهو طريق آل محمد عليهم السلام (الذي لا يدركنا الغالي) الموصول صفة للنمط الأوسط وإفراده باعتبار اللّفظ والأصل أن يقول لا يدركه بالضمير للموصول إلّا أنّه أتى بضمير المتكلّم من باب الالتفات من الغيبة إلى التكلّم للتصريح بالمقصود كما في قول أمير المؤمنين عليه السلام: «أنا الّذي سمّتني أمي حيدرة» والعالي بالعين المهملة المتجاوز عن حدِّ الفضايل الإنسانيّة الّتي مدارها على الحكمة والعفّة والشجاعة والعدالة وبالغين المعجمة من الغلوِّ الواقع في طرف الإفراط من الأمور المذكورة فهو قريب ممّا ذكر.

(ولا يسبقنا التالي) أي لا يسبق إلينا التالي، بالحذف والإيصال ليوافق قوله: «لا يدركنا»، والتالي هو المقصّر عن بلوغ هذه الفضائل والواقع في طرف التفريط منها، والمقصود من هاتين الفقرتين هو الشكاية بعدم رجوع المفرطين إليهم وعدم لحوق المقصّرين بهم، مع الإشارة إلى أنَّ ولاية أُمور

العباد ووراثة علم النبوّة وخلافة الأمّة موجودة فيهم وأنّ بهم يكتسب الشخص تلك الفضائل ويستحقّ تلك الخصائل ولا ريب في ذلك فإنّ الفضائل وإن وجد بعضها في غيرهم فعنهم مأخوذ وإليهم منسوب وبالله التوفيق .

(يا محمّد إنّ رسول الله ﷺ حين نظر إلى عظمة ربّه) ورأى نورها ببصيرة قلبه (كان في هيئة الشابّ الموفّق وسنّ أبناء ثلاثين سنة) يعني أنّ الظرف حال عن فاعل رأي لا عن الرّبّ ومعناه أنّ محمّداً ﷺ كان عند رؤية نور عظمته تعالى في هذه الهيئة والصورة دون الرّبّ جلّ شأنه كمازعموا لتعاليه عن الهيئة والصورة والوجود المحدود بزمان، فإن قلت نظره هذا إلى عظمة ربّه كان بعد البعثة وقد بعث بعد ما مضى عن عمره الشريف أربعون سنة فكيف صحّ أنّه كان حينئذ في سنّ أبناء ثلاثين قلت: كون هذا النظر بعد البعثة غير معلوم على أنّه لو ثبت ذلك فلا منافات لأنّه قال: كان في هيئة الشابّ الموفّق وفي هيئة سنّ أبناء ثلاثين لأنّه كان له حينئذ ثلاثون سنة ويحتمل أن يعود. ضمير كان إلى الرّبّ ويكون هذا الكلام وارداً على سبيل الإنكار ولكنّه بعيدٌ جداً .

(يا محمّد عظم ربّي عزّ وجلّ) أي جاوز قدره ورفع شأنه (أن يكون في صفة المخلوقين) لوجوب التباين بين الخالق والمخلوق وامتناع اتّصافه بما هو من لواحق الإمكان .

(قال: قلت: جعلت فداك من كان رجلاه في خضرة ؟ قال: ذلك محمّد) يعني أنّ الضمير في قوله «ورجلاه في خضرة وباقي جسده خارج» راجع إلى محمّد ﷺ لا إلى الرّبّ تعالى شأنه كما فهموه لتعاليه عن أن يكون له جسد ورجل وتشابه بخلقه.

(كان إذا نظر إلى ربه بقلبه) وعرفه حقّ المعرفة الّذي هو في أعلى مراتبها المقدورة للبشر (جعله في نور) أي جعل الرّبّ محمداً ﷺ أو جعل قلبه في نور من تجليفاته (مثل نور الحجب)[1] الّذي هو أيضاً من تجلّيات عظمته وكبريائه لتحصل المناسبة التامّة بينه وبين الرّبّ .

---

١ - قوله «مثل نور الحجب» قال العلامة المجلسي ﵀ في البحار اعلم أنه قد تظافرت الأخبار العامية والخاصية في وجود الحجب والسرادقات وكثرتها، ثم قال: وظاهر أكثر الأخبار أنها تحت العرش ويلوح من بعضها أنها فوقه وروي من طريق المخالفين عن النبي ﷺ «أن لله تبارك وتعالى سبعين ألف حجاب من نور وظلمة لو كشفت لأحرقت سبحات وجهه ما دونه» إلى أن قال: والتحقيق أن لتلك الأخبار ظهراً وبطناً وكلاهما حق فأما ظهرها فإنه سبحانه كما خلق العرش والكرسي مع عدم احتياجه إليهما كذلك خلق عندهما أستار أو حجباً وسرادقات .

وقال أما بطنها فلأن الحجب المانعة عن وصول الخلق إلى معرفة كنه ذاته وصفاته أمور كثيرة منها ما يرجع إلى نقص المخلوق وقواه ومداركه بسبب الإمكان والافتقار والاحتياج والحدوث وما يتبع ذلك من جهات النقص والعجز وهي الحجب الظلمانية، ومنها ما يرجع إلى نوريته وتجرده وتقدسه ووجوب وجوده وكماله وعظمته وجلاله وسائر ما يتبع ذلك وهي الحجب النورانية إلى آخر ما قال.(ش)

(حتّى يستبين له ما في الحجب) من العظمة وصفات الكمال ونعوت الجلال. وإضافة النور إلى الحجب إمّا بيانيّة لأنّ نور عظمته حجاب مانع من رؤيته، أو لا ميّة إن أريد بالحجب مقامات العارفين إذ لكلّ مقام نور من عظمته يظهر للعارف إذا بلغه وأرفع تلك المقامات وأعلاها هو الّذي بلغه سيّد العارفين حتّى شاهد نوره على أكمل ما يتصوَّر للبشر ببصيرة قلبه بل ببصر عينه، ولا يبعد ذلك كما يرشد إليه حكاية موسى على نبيّنا وعليه الصلاة والسلام في رؤيته لنور شجرة الطور، والنور في الموضعين على هذا التفسير محمول على ظاهره ويمكن أن يراد بالنور الأوّل منتهى ما عرف المقرَّبون منه تعالى وقد شاع تسمية العلم بالنور ومنتهاه معرفة ما يليق به سبحانه وتنزيهه عمّالاً يليق به وقد تضمّن على جميع ذلك قوله تعالى «ليس كمثله شيء» وهذه المعرفة تحجب عن معرفة ما وراء ذلك من تخييله وتمثيله وتجسيمه وتصويره وتشبيهه ورؤيته، فمعنى الحديث - والله أعلم - أنّه كان إذا نظر إلى ربّه بقلبه اللّطيف وعقله الشريف جعل الرَّبّ قلبه في نور هو منتهى معرفته سبحانه وقد عرفت أنَّ منتهى معرفته حجاب فلذلك قال: مثل نور الحجب بتشبيه ذلك النور بنور الحجب في المنع من الرُّؤية بل من جميع ما لا يليق بذاته المقدّسة فإنَّ ذلك النور مانع منها كما أنَّ نور الحجب الّذي هو نور العظمة ما منع منها، وغاية تلك المعرفة الّتي عبّر عنها بالنور أن يستبين له صلى الله عليه وآله ما في الحجب ممّا يجوز له تعالى شأنه وما لا يجوز وكون رجليه في خضرة كناية عن أنَّ قلبه في سبيل المعارف الإلهيّة كان مستغرقاً في بحار معرفة ما يليق به من الصفات الكماليّة والنعوت الجلاليّة لم يكن في وسعه التجاوز عنها إلى ذاته الحقّة الأحديّة.

ويمكن أيضاً أن يراد بالنورين العلم وبالحجب الملائكة القدسيّة والجواهر العقليّة[1] وإلى هذا أشار سيد المحقّقين بقوله من ضروب ملائكة الله تعالى جواهر قدسيّة وأنوار عقليّة وهم حجب أشعة جمال نور الأنوار ووسائط النفوس الكاملة في الاتّصال بربِّ الأرباب والنفس الإنسانيّة إذ استكلمت ذاتها الملكوتيّة ونفضت الجلبات الهيولاني ناسبت نوريّتها نوريّة تلك الأنوار وشابهت جوهريّتها جوهريّتها فاستحقت الاتّصال بها والانخراط في زمرتها والاستفادة منها ومشاهدة أضوائها ومطالعة ما في ذواتها من صور الحقائق المنطبعة فيها، وإلى ذلك أشار عليه السلام بقوله «جعله في نور مثل نور الحجب حتّى يستبين له ما في الحجب»[2] يعني جعله في نور العلم والكمال مثل نور

---

١ - قوله «الملائكة القدسية والجواهر العقلية» عطف تفسير فإن الجواهر العقلية هم الملائكة والاختلاف بينهما بحسب الاصطلاح فقط. (ش)

٢ - قوله «حتى يستبين له ما في الحجب» قال المجلسي رحمه الله في البحار بعد ما سبق نقله وبعد كلام لا حاجة إلى نقله: فترتفع الحجب بينه وبين ربه سبحانه في الجملة فيحترق ما يظهر عليهم من أنوار جلاله تعيناتهم وإراداتهم وشهواتهم فيرون بعين اليقين كماله سبحانه ونقصهم وبقائه وفنائهم وذلهم وغناه وافتقارهم بل

الحجب حتّى يناسب جوهر ذاته جوهر ذاتهم فيستبين له ما في ذواتهم من الحقائق والعلوم. أقول: هذه التأويلات غاية ما يصل إليه أفهامنا والله أعلم بمراد وليّه .

(إنَّ نور الله منه أخضر ومنه أحمر ومنه أبيض ومنه غير ذلك) من الألوان هذا تعليل لوصف النور الّذي كان رجلاه عليه السلام بالخضرة وتحقيق له وينبغي أن لا يشكَّ في أنَّ لله تعالى في عالم الغيب أنواراً متّصفة بالصفات المذكورة ولكن لا يراها إلّا أصحاب القلوب الصافية الخالصة عن غواشي الأوهام وعلائق الأبدان وقد يظهر لبعض المجرَّدين شيء[1] من ذلك كالبرق الخاطف، وصحَّ أيضاً أن يراد بالنور الأخضر علمه تعالى باعتبار تعلّقه بما اخضرَّ من الكائنات وبالنور الأحمر علمه باعتبار تعلّقه بما احمرّ منها وبالنور الأبيض علمه باعتبار تعلّقه بما ابيضّ منها، ويؤيّده ما في كتاب التوحيد للصدوق رحمه الله في هذا الحديث «أنَّ نور الله منه أخضر ما اخضرَّ ومنه أحمر ما احمرَّ ومنه أبيض ما أبيضَّ وغير ذلك» ويحتمل أن يراد بتلك الأنوار صفاته تعالى فيراد بالنور الأخضر قدرته[2] على الممكنات وإفاضة الأرواح الّتي هي عيون الحياة ومنابع الخضرة وبالنور الأحمر

- يرون وجودهم المستعار في جنب وجوده الكامل عدماً وقدرتهم الناقصة في جنب قدرته الكاملة عجزاً بل يتخلون عن إرادتهم وعلمهم وقدرتهم فيتصرف فيهم إرادته وعلمه وقدرته سبحانه فلا يشاؤون إلّا أن يشاء الله، ولا يريدون سوى ما أراد الله، ويتصرفون في الأشياء بقدرة الله فيحيون الموتى ويردون الشمس ويشقون القمر كما قال أمير المؤمنين عليه السلام «ما قلعت باب خيبر بقوة جسمانية بل بقوة ربانية» إلى آخر ما قال. (ش)

١ - قوله «وقد يظهر لبعض المجردين» قال صدر الحكماء المتأليهن قدس سره في شرح الحديث ما حاصله أن تلك الحجب الإلهية متفاوتة النورية بعضها أخضر ومنه أحمر وأبيض ومنه غير ذلك فالنور الأبيض ما هو أقرب إلى نور الأنوار والأخضر ما هو أبعد منه فكأنه ممتزج بضرب من الظلمة لقربه من ليالي حجب الأجرام الفلكية وغيرها والأحمر هو المتوسط بينهما وما بين كل اثنين من الثلاثة من الأنوار ما يناسبها وتلك واقعة في طريق الذاهب إلى الله بقدمي الصدق والعرفان لا بد من مروره عليها حتى يصل إليه تعالى فربما يتمثل لبعض السلاك في كسوة الأمثلة الحسية وربما لا يتمثل انتهى وكلام الشارح ناظر إليه ومقتبس منه ونقله المجلسي رحمه الله أيضاً. (ش)

٢ - قوله «فيراد بالنور الأخضر قدرته اه» الملازمة العرفية بين الخضرة والحياة ناشئة من عادة الإنسان حيث رأى النبات أخضر وكل أرض كثر فيها الخضرة كثر فيها الحياة .

وأما الملازمة بين الحمرة والغضب فلان الغضب يؤدي إلى الجرح والقتل وإراقة الدماء والملازمة بين البياض والرحمة للصفاء من الكدورة وكل ذلك حاصل في ذهن الإنسان بتكرار المشاهدات، والأنوار المعنوية الفائضة على الموجودات إذا تجلى على روح الإنسان تصور بصورة تناسب ما في ذهنه فالانصاف بالخضرة والحمرة شيء يحصل بعد وروده في ذهن الإنسان لا أن النور في ذاته أحمر أو أخضر أو أبيض هذا عند الشارح .

وأما التأويل الذي نقلناه عن صدر المتألهين فهو يصرف الألوان إلى ذات النور في ذاته لا باعتبار ذهن الإنسان وهو

غضبه وقهره على جميع الكائنات بالإعدام والتعذيب وبالنور الأبيض رحمته ولطفه على عباده أمّا الّذين ابيضّت وجوههم ففي رحمة الله إلى غير ذلك من الاعتبارات المناسبة ولا يبعد أن يوصف علم البشر ومعرفته بتلك الأنوار على هذين المعنيين بما يوصف به تلك الأنوار باعتبار المناسبة بين العلم والمعلوم.

(يا محمّد ما شهد له الكتاب والسّنّة فنحن القائلون به) وقد شهدا له بأنّه لا تدركه الأبصار، وليس كمثله شيء ولا يشبهه خلقه ولا يوصف بصفاتهم.

* **الأصل:**

٤ ـ عليّ بن محمّد، ومحمّد بن الحسن، عن سهل بن زياد، عن أحمد بن بشر البرقي: قال: حدّثني عبّاس بن عامر القصباني قال: أخبرني هارون بن الجهم عن أبي حمزة، عن عليّ بن الحسين عليه السلام قال: قال: **لو اجتمع أهلُ السّماء والأرض أن يصفوا الله بعظمته لم يقدروا**[١].

* **الشرح:** (عليُّ بن محمّد، ومحمّد بن الحسن، عن سهل بن زياد، عن أحمد بن بشر البرقي) في بعض النسخ أحمد بن بشير بالياء المثناة من تحت بعد الشين.

- الصق بعبارة الحديث فإن الظاهر منه أن النور بذاته أخضر أو أحمر، ومثال تأويل الشارح أن يرى الإنسان نوراً واحداً تارة أخضر وتارة أحمر من وراء زجاج ملون.

ومثال تأويل صدر المتألهين أن يكون النور نفسه بألوان مختلفة كما في البلورة البيضاء ولكن كلامه يبتني على حفظ الحقائق في عوالم مختلفة، كما أن الجسم في عالم المادة جسم وفي عالم البرزخ جسم وفي العوالم بعده أيضاً جسم لا ينفك عنه ماهيته وإن تغير بوجه بمقتضى كل عالم ونظيره في الطبيعيات أن الماء الحار ينبث بخاراً في الهواء وليس في حرارة ما دام بخاراً فإذا اتفق أن رجع من حال البخارية إلى حال الميعان دفعة وجد فيه الحرارة أعني أحس به فالحرارة محفوظة في حال الميعان وحال التبخير وليس محسوساً حال التبخر نظير الحرارة التي يقول بها الأطباء في بعض الأدوية كذلك الخضرة والحمرة في الأنوار المعنوية أمر حقيقي إذا تمثل للعارف ظهر بلون ذاته والماهيات جميعها في عالم العقول تحفظ ذاتها وحقيقتها وقد صرح صدر المتألهين في مواضع من كتبه بما ذكر.

ثم إن العلامة المجلسي نقل في تفسير ألوان الحجب في مرآة العقول قول صدر المتألهين أولاً وتأويل الشارح ثم حكى عن والده وجهاً آخر وحاصله أن لكل شيء مثالاً في عالم الرؤيا والمكاشفة وتظهر تلك الصور والأمثال على النفوس مختلفة باختلاف مراتبها في النقص والكمال وشأن المعبر أن ينتقل منها إلى ذواتها.

والنور الأصفر عبارة عن العبادة ونورها كما هو المجرب في الرؤيا فإنه كثيراً ما يرى الرائي الصفرة في المنام فيتيسر له بعد ذلك عبادة يفرح بها والنور الأحمر المحبة كما هو المشاهد في وجوه المحبين وقد جرب في الأحلام أيضاً والنور الاخضر المعرفة كما تشهد به الرؤيا ويناسبه هذا الخبر لأنه عليه السلام في مقام غاية العرفان كانت رجلاه في خضرة إلى آخر ما قال وهذا حكاية الواقع وتحقيق صدر المتألهين بيان سره جزى الله جميعهم عن الإسلام والعلم خير الجزاء. (ش)

١ ـ الكافي: ١ /١٠٢.

(قال حدّثني عباس بن عامر القصباني) ثقة كثير الحديث (قال أخبرني هارون بن الجهم، عن أبي حمزة، عن عليٍّ بن الحسين عليه السلام قال: قال: لو اجتمع أهل السماء والأرض وتعاونوا وتظاهروا (أن يصفوا الله بعظمته) الّتي له (لم يقدروا) إذ قد ضربت حجب العزَّة وأستار المنعة بينها وبينهم لأنَّ عظمتها بحر لا قعر لها يصل إليه النظر ولا ساحل لها يقع إليه البصر ولا غاية لها يقف عندها الفكر، فالعقل لا يجد حقيقتها وإن غاص في أعماقها ولا يبصر ساحلها وإن نظر إلى أطرافها ومن البيّن أنَّ ما يستحيل إدراكه وتحديده لا فرق في العجز عنهما بين أن يتوجّه إليه عقل واحد أو عقول متكثّرة على سبيل التعاون والتظاهر، ثمَّ هذا الكلام وإن كان في اللّفظ إخباراً عن كمال عظمته جلَّ شأنه لكنّه في المعنى نهي عن الخوض في معرفة حقيقتها وتحديد قدرتها.

* **الأصل:**

٥ ـ سهل، عن إبراهيم بن محمّد الهمداني قال: كتبت إلى الرّجل عليه السلام: أنَّ من قبلنا من مواليك قد اختلفوا في التوحيد، فمنهم من يقول: جسمٌ ومنهم من يقول صورة فكتب عليه السلام بخطّه، **سبحان من لا يُحدّ ولا يوصف، ليس كمثله شيء وهو السميع العليم ـ أو قال: البصير ـ**[1]

* **الشرح:** (سهل) الظاهر أنَّ روايته عن سهل بلا واسطة، ويحتمل أن يكون صدر السند محذوفاً بقرينة السابق يعني علي بن محمّد، ومحمّد بن الحسن، عن سهل بن زياد (عن إبراهيم بن محمّد الهمداني) فهذا الحديث على الأوَّل من عوالي الإسناد بلا خلاف لكونه من الثنائيّات وعلى الثاني من عوالي الإسناد على الأشهر لكونه من الثلاثيّات.

(قال: كتبت إلى الرّجل عليه السلام) قال الصدوق في كتاب التوحيد بعد هذا القول: يعني أبا الحسن عليه السلام (أنَّ من قبلنا من مواليك قد اختلفوا في التوحيد فمنهم من يقول جسم) أي جسم كسائر الأجسام أو جسم لا كسائر الأجسام كما هو مذهب جماعة من العامّة، وكلٌّ من قال: هو جسم قال: ساكن في أشرف الأماكن وأعلاها وهو العرش وقال: تعاليه يمنع من السكون في أدناها.

(ومنهم من يقول صورة) أي هو صورة كسائر الصور، وجوهر حالٌّ في جوهر آخر، أو هو صورة لا كسائر الصور كما هو أيضاً مذهب جماعة من العامّة وهؤلاء الموالي قد أصابوا في بعض الأُصول وهو أمر الرِّسالة والامامة وأخطأوا في بعضها، وهو أمر التوحيد، وإنّما منشأ خطائهم هو عدم معرفتهم بشيء من الحقائق كما في أكثر العوام أو التشبّث بظواهر بعض الآيات أو بتقرير بعض من لم يعرفوه من العامّة وعدم رجوعهم إلى إمامهم وقد وقعت البراءة من أضرابهم في بعض الرِّوايات.

(فكتب بخطّه سبحان من لا يُحدّ) إذ ليس له جزء ولا نهاية فليس له حدّ عرفيٌّ ولا حدٌّ لغوي

---

١ ـ الكافي: ١ / ١٠٢.

(ولا يوصف) إذ ليس له صفة حتّى يوصف بها وكلُّ ما اعتبرته العقول من صفات كماله فهو ليس من صفاته وكلُّ ما هو من صفات كماله فهو عين ذاته ولمّا نزّهه عن الحدِّ والوصف بحيث يفهم منه فساد مذهب هؤلاء أشار إلى أنَّ الواجب عليهم اتّباع القرآن بقوله (ليس كمثله شيء) فانَّ من نظر إليه علم أنَّ كلَّ قول يقتضي مماثلته بشيء من الأشياء كاذب وكلُّ عقد يوجب مشابهة بنحو من الأنحاء باطل، ثمَّ أشار إلى أنّه ليس بغافل عمّا يقولون ولا بجاهل عمّا يعتقدون فيجزيهم بما كانوا يعملون بقوله (وهو السميع العليم) يسمع ما يقولون بأفواههم وما يفترون، ويعلم ما يسرُّون وما يعلنون.

(أو قال: البصير) بدل العليم والبصير العالم بالخفيّات وقيل: العالم بالمبصرات، وهو على التقديرين نوع من العلم المطلق.

* **الأصل:**

٦ - سهلٌ، عن محمّد بن عيسى، عن إبراهيم، عن محمّد بن حكيم، قال: كتب أبو الحسن موسى بن جعفر عليه السلام إلى أبي: **أنَّ الله أعلا وأجلّ وأعظمُ من أن يبلغ كنه صفته، فصفوه بما وصف به نفسه وكفّوا عمّا سوى ذلك** [1].

* **الشرح:** (سهل، عن محمّد بن عيسى، عن إبراهيم، عن محمّد بن حكيم قال: كتب أبو الحسن: موسى ابن جعفر عليه السلام إلى أبي أنَّ الله أعلا وأجلّ وأعظم من أن يبلغ كنه صفته) أي نهايته إذ ليس لما يعتبره العقول من كماله سبحانه نهاية يقف عندها أو حقيقتها إذ ليس لصفته حقيقة ملتئمة من أجزاء خارجيّة أو ذهنيّة فصفوه بما وصف به نفسه [2] وهو أنّه خالق كلِّ شيء وله الخلق

---

١ - الكافي: ١ /١٠٢.

٢ - قوله «فصفوه بما وصف به نفسه» المعروف بين العلماء أن أسماء الله تعالى توقيفية وهذا الحديث يبين معناه ومفاده وعلته وذلك لأن كل اسم يدل على صفة ولا يعلم أحد ثبوت تلك الصفة لذات الواجب تعالى لعدم إحاطته بحقيقته نعم يثبت بالعقل له صفات كالعلم والقدرة والحياة والعدل وعدم فعل القبيح وغير ذلك ولكن جميع ذلك مما دل عليه الكتاب أيضاً فيصدق أن ما ليس في القرآن الشريف من اسمائه وصفاته يمنع عنه لعدم طريق للبشر للعلم به وقد يتوهم أن بعض الألفاظ مما نعلم ثبوت معناه لذات الواجب تعالى ومع ذلك لا يجوز إطلاقه عليه كالزارع والماكر والمستهزئ والسخي والمستطيع والعارف مع أنه تعالى وصف نفسه في القرآن بتلك الصفات نحو «ءأنتم تزرعونه أم نحن الزارعون» «والله يستهزئ بهم» و «هل يستطيع ربك أن ينزل علينا» قلنا أمثال تلك أيضاً مما يتضمن معنى عند الاطلاق لا يناسب قدس ذاته وإنما أطلق عليه في بعض العبارات بتجريد عنه بالقرائن ولا يتجرد عند الإطلاق، وأما ما علم ثبوت معناه فيه تعالى ولا يتضمن معنى غير مناسب فلا دليل على المنع ونحن نرى أن العلماء لا يتوقفون في إطلاق أسمائه تعالى عليه على ثبوته بنص ثبتت حجيته فهذا دعاء الجوشن يشتمل على أسماء كثيرة لم يرو باسناد صحيح ودعاء الجوشن

والأمر ولا شريك له ولا نظير له، ولا والد له ولا ولد، وليس كمثله شيء، وهو السميع العليم إلى غير ذلك ممّا ذكره في القرآن الكريم .

(وكفّوا عمّا سوى ذلك) من التوصيف والتحديد والتفتيش عن الكنه لئلّا تعدلوا عن التوحيد إلى الشرك .

*** الأصل :**

٧ ـ سهلٌ، عن السند بن الرّبيع، عن ابن أبي عمير، عن حفص أخي مرازم، عن المفضّل قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن شيء من الصفة فقال: **لا تجاوز ما في القرآن** (١) .

*** الشرح :** (سهل عن السندي بن الرّبيع، عن أبن أبي عمير، عن حفص أخي مرازم، عن المفضّل قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن شيء من الصفة) أي من صفة الرَّبِّ وهل يجوز أن أصفه بوصف (فقال: لا تجاوز ما في القرآن) من صفاته، وصفه بما وصف به نفسه فإنَّ ذلك منتهى ما يجوز لك من الصفة .

*** الأصل :**

٨ ـ سهلٌ، عن محمّد بن عليّ القاساني قال: كتبت إليه عليه السلام أنَّ من قبلنا قد اختلفوا في التوحيد قال: فكتب عليه السلام: **سبحان من لا يحدُّ ولا يوصف، ليس كمثله شيء وهو السميع البصير** (٢) .

*** الشرح :** (سهل، عن محمّد بن عليّ القاساني قال: كتبت إليه عليه السلام أنَّ من قبلنا قد اختلفوا في التوحيد قال: كتب سبحان من لا يحدُّ) بحدّ حقيقي ولا نهاية إذ ليس له حقيقة مركبّة ولا طبيعة امتداديّة .

(ولا يوصف بصفة أصلاً لا بالجسميّة والمقدار ولا بالتناهي والأقطار ولا بالعوارض والأحوال، وكلُّ ما يوصف به من الصفات ليس له معنى موجود قائم به، فليس له علم موجود قائم به، وقدرة موجودة قائمة به، بل ذاته المقدَّسة علم من حيث عدم الجهل بشيء، وقدرة من حيث عدم العجز عن شيء، وهكذا سائر الصفات الكماليّة.

(ليس كمثله شيء) ما يستفاد من هذه الكلّمة الشريفة من التنزيه المطلق وجب الرُّكون إليه والتصديق به وهو كمال الإيمان بالله وغاية معرفة الإنسان له، فمن زعم مشابهته بشيء فقد أشرك به بل أنكر وجوده وأثبت إلهاً آخر بمقتضى هواه النفسانيّة والوساوس الشيطانيّة (وهو السميع البصير) يسمع المسموعات بلا أداة، ويبصر المبصرات بلا آلة .

-أيضاً غير ثابت بإسناد صحيح وليس توقيفية الأسماء من الأحكام المكروهة أو المستحبة حتى يتمسك فيها بالتسامح في أدلة السنن. (ش) ١ ـ الكافي: ١ /١٠٢ . ٢ ـ الكافي: ١ / ١٠٢.

*** الأصل :**

٩ ـ سهلٌ، عن بشر بن بشّار النيسابوري قال: كتبت إلى الرَّجل عليه السلام: أنَّ من قبلنا قد اختلفوا في التوحيد، فمنهم من يقول: [هو] جسم، ومنهم من يقول: [هو] صورة، فكتب إليَّ سبحان من لا يُحدُّ ولا يوصف، ولا يشبهه شيء، وليس كمثله شيء، وهو السميع البصير [١].

*** الشرح :** (سهل، عن بشر بن بشّار النيسابوري قال: كتبت إلى الرَّجل عليه السلام) هو أبو الحسن عليه السلام كما صرَّح به الصدوق في كتاب التوحيد (انَّ من قبلنا قد اختلفوا في التوحيد منهم من يقول جسم ومنهم يقول صورة) هؤلاء لعدم تجاوز عقولهم عن عالم المحسوس مع متابعة أوهامهم زعموا أنَّ ربّهم جسم متحيّز بحيّز متّصف بالجسميّة ولواحقها ذو مقدار وصورة.

(فكتب إليَّ: سبحان من لا يحدّ) بالجسميّة والصورة لأنَّ التحديد بهما مستلزم للتجزئة والتكثّر والمقدار المنافية للوجوب الذَّاتي وعدم الافتقار (ولا يوصف) لأنَّ الصفة مغائره للموصوف لقيام الموصف بالذَّات وقيام الصفة بالغير فلو وصف كان الواجب إمّا نفس المجموع أو نفس الموصوف فعلى الأوَّل يلزم افتقاره إلى الجزء وعلى الثاني يلزم افتقاره إلى الغير وكلُّ ذلك محالٌ.

(ولا يشبهه شيء) لاستحالة اتّصافه بصفة الإمكان وتوابعه (وليس كمثله شيء وهو السميع البصير) في اقتباس هذه الآية مع ما فيها من الإفصاح عن المقصود والإرشاد إلى المطلوب من نفي المماثلة والمشابهة على الإطلاق إيماء إلى أنّه تعالى عالم بما يقولون وبصير بما يفترون، فيجزيهم بما فرَّطوا في جنب الله حيث لا ينفع مال ولا بنون وذلك حين تزول عنهم غواشي الأوهام وتطرح نفوسهم بالموت جلابيب الأبدان.

*** الأصل :**

١٠ ـ سهلٌ، قال: كتبت إلى أبي محمّد عليه السلام سنة خمس وخمسين ومائتين: قد اختلف يا سيّدي أصحابنا في التوحيد، منهم من يقول: هو جسم ومنهم من يقول: هو صورة، فإن رأيت يا سيّدي أن تعلّمني من ذلك ما أقف عليه ولا أجوزه فعلت متطوِّلاً على عبدك، فوقّع بخطّه عليه السلام: **سألت عن التوحيد وهذا عنكم معزول، الله واحداً أحدٌ، لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد، خالقٌ وليس بمخلوق، يخلق تبارك وتعالى ما يشاء من الأجسام وغير ذلك، وليس بجسم يصوِّر ما يشاء وليس بصورة ،جلَّ ثناؤه وتقدَّست أسماؤه أن يكون له شبه، هو لا غيره، ليس كمثله شيء وهو السميع البصير** [٢].

*** الشرح :** (سهل قال: كتبت إلى أبي محمّد عليه السلام) يعني العسكري (سنة خمس وخمسين

---

١ ـ الكافي: ١ /١٠٢.
٢ ـ الكافي: ١ / ١٠٣.

ومائتين) هذا الحديث على تقدير أن يكون الرِّواية عن سهل بلا واسطة عن أعلىٰ الأسانيد العالية الاتّحاد الواسطة بين المصنّف والمعصوم ولكن ذلك بعيد لأنَّ المصنّف بقي بعد تاريخ هذه الرِّواية ثلاثاً وسبعين سنة لما نقل من أنّه مات ﷺ ببغداد سنة ثمان وعشرين وثلاثمائة سنة وذلك مستبعد.

(قد اختلف يا سيّدي أصحابنا في التوحيد منهم من يقول هو جسم ومنهم من يقول هو صورة فإن رأيت يا سيدي أن تعلّمني من ذلك) أي من التوحيد (ما أقف عليه ولا أجوزه فعلت متطوِّلاً على عبدك) فعلت جواب الشرط متطوِّلاً حال عن الفاعل من الطول وهو المنُّ، وفي بعض النسخ فحلت بالحاء المهملة من الحيلولة أي صرت حائلاً متطوّلاً على عبدك بينه وبين قلبه في الميل إلى الباطل من أمر التوحيد.

(فوقّع عليه السلام بخطّه سألت عن التوحيد وهذا معزول عنكم) أي التوحيد يعني التوغّل في ذاته وصفاته معزول عنكم لأنّه خارج عن طاقة البشر وإنّما عليكم الأخذ بما وصف به نفسه في القرآن كما أشار إليه بقوله (الله واحد أحد) الله يدلُّ على أنّه مستجمع لجميع صفات الكمال أعني الصفات الثبوتيّة والواحد يدلُّ على أنّه جامع لجميع صفات الجلال أعني الصفات السلبيّة إذ الواحد الحقيقي منزَّه عن التركيب والتعدّد والجسميّة والتحيّز وغير ذلك من لواحق الإمكان والأحد يدلُّ على أنّه لا شريك له ولا نظير له.

(لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد) لامتناع الشهوة والمجانسة وتقدُّم الغير والافتقار والمماثلة عليه (خالق وليس بمخلوق) إذ خالق كلِّ شيء يمتنع أن يكون مخلوقاً وإلّا لكان خالق الكلِّ غيره ولاستحالة استناد الوجود الذّاتي إلى الغير.

(يخلق تبارك وتعالى ما يشاء من الأجسام وغير ذلك وليس بجسم) لأنَّ خالق الأجسام وموجد حقيقتها ووجودها لا يجوز أن يكون جسماً ولأنّه لو كان جسماً لكان محتاجاً إلى الجزء والمحيّز والجهة وكلُّ ذلك ممتنع.

(ويصوِّر ما يشاء وليس بصورة) لأنَّ جاعل حقيقة الصورة ومفيض وجودها يمتنع أن يكون صورة ولأنّه لو كان صورة لافتقر إلى محلّ يحلُّ فيه وهو منزَّه عن الافتقار (جلّ ثناؤه وتقدَّست أسماؤه أن يكون له شبه) لاستحالة اتّصاف القديم بالحادث أو اتّصاف الحادث بالقديم وامتناع تطرُّق التكثّر والتعدُّد والكيفيّة في الواحد على الإطلاق.

(هو لا غيره) هذا الكلام يحتمل أمرين بينهما تقارب أحدهما أنّه تعالى هو وحده لا يلاحظ معه غير أصلاً فلو كان له شبه لكان معه غيره وهو وجه المشابهة بل من يشابهه، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً وهذا تنزيه له على الإطلاق عن جميع ما سواه فافهم، وثانيهما أنّه المتّصف بالهويّة المطلقة بالوحدانيّة دائماً لا غيرها فلو لوحظ معه غيره من المعاني والكيفيّات لم يكن هو بل انتقل

من هويّة إلى أُخرى وهذا محالٌ، توضيحه أنّ المتّصف بالهويّة المطلقة هو الّذي لا تكون هويّته موقوفة على غيره ومستفادة منه فإنَّ كلّ ما كان مستفاداً من الغير لم تكن له هويّة مطلقة إذ ما لم يعتبر ذلك الغير لم يكن هو هو فكلُّ ما كانت هويّته مطلقة كان هو هو لذاته وكلُّ ما كان هو هو لذاته كان هو هو دائماً من غير تغيّر وتبدّل في هويّته ولمّا كان الواجب هويّته مطلقة كانت هويّته المطلقة باقية دائماً فلو طرد عليه المعاني والكيفيات لزم انتقاله من الهويّة المطلقة إلى هويّة إضافيّة لأنَّ هويّة المجرَّد عن الكيفيّات غير هويّة المقترن بها هذا خلف مع أنّه على الله تعالى محال.

(ليس كمثله شيء وهو السميع البصير) هذه الآية أفضل الآيات في معرفة الصانع ولما علم الله تعالى أنّه يجيء أقوام متفرّقون في الآراء والعقائد يصفه كلُّ قوم بما يفتريه أذهانهم السقيمة وعقولهم العقيمة أنزل هذه الآية حجّة عليهم[1] لئلا يكون لهم على الله حجّة بعد البيان.

*** الأصل:**

١١ ـ محمّد بن إسماعيل، عن الفضل بن شاذان، عن حمّاد بن عيسى، عن ربعيّ بن عبدالله، عن الفضيل بن يسار قال: سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول إنَّ الله لا يوصف كيف يوصف وقد قال في كتابه: «وما قدروا الله حقَّ قدره» فلا يوصف بقدر إلّا كان أعظم من ذلك[2].

* **الشرح**: محمّد بن إسماعيل، عن الفصل بن شاذان، عن حماد بن عيسى، عن ربعي بن عبدالله عن الفضيل ابن يسار قال: (سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: إنَّ الله لا يوصف) أصلاً أو بوصف لا يقال به والأخير أنسب.

(وكيف يوصف وقد قال في كتابه «وما قدروا الله حقَّ قدره») أي ما فدروا عظمته وعظمة وصفه حقَّ قدره اللائق به والقدر بالفتح والسكون* في الأصل مصدر بمعنى تعيين الشيء وتقديره بأمر لائق به ويطلق كثيراً ما على مبلغ ذلك الشيء ومقداره والأوّل هنا أنسب.

(فلا يوصف بقدر إلّا كان أعظم من ذلك) لأنَّ صفات كماله ونعوت جلاله في أغوارها وعدم

---

١ ـ قوله «أنزل هذه الآية حجة عليهم» تفسير الشارح لهذا الحديث خصوصاً لقوله عليه السلام «هو لا غيره» حسن جداً لم أر مثله في سائر الشروح وهو مبني على بعض أصول صدر المتألهين رحمه الله في الوجود المطلق واعتبارية الماهيات العارضة له فاعرف قدره، وأما صدر المتألهين نفسه فقد تعسف في قوله «هو لا غيره» من جهة التركيب النحوي فارجع الضمير إلى الشبه، وقال: إن الله تعالى أجل من أن يكون له شبه متفق معه في معنى ما ومفهومه أن له شبيهاً هو غيره من كل جهة؛ ولا يخفى ما فيه من التكلف فإن سياق الكلام نفي الشبه مطلقاً من غير تقييد، ومع ذلك كله فلو لم يكن تحقيق الصدر رحمه الله في الوجود لم يمكن لغيره شيء معتمد في هذه المباحث فالفضل في الحالين له وبالجملة هو تعالى أصل حقيقة الوجود والهوية المطلقة وكل ما أثبت له فهو غير الوجود مع أنه هو لا غيره. (ش)

٢ ـ الكافي: ١ / ١٠٣.

إمكان الوصول إلى غور حقائقها يشبه البحر الخضم الّذي لا يمكن الوصول إلى ساحله المسائرين ولا إدراك ما في باطنه للغائصين.

* **الأصل:**

١٢ ـ عليّ بن محمّد، عن سهل بن زياد، [أ] وعن غيره، عن محمّد بن سليمان، عن عليّ ابن إبراهيم، عن عبدالله بن سنان، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: قال: **إنّ الله عظيم رفيع لا يقدر العباد على صفته ولا يبلغون كنه عظمته، لا تدركه الأبصار وهو يُدرك الأبصار وهو اللّطيف الخبير، ولا يوصف بكيف ولا أين ولا حيث، وكيف أصفه بالكيف؟! وهو الّذي كيّف الكيف حتى صار كيفاً فعرفت الكيف بما كيّف لنا من الكيف، أم كيف أصفه بأين؟! وهو الّذي أيّن الأين حتّى صار أيناً فعرفت الأين بما أيّن لنا من الأين، أم كيف أصفه بحيث؟! وهو الّذي حيّث الحيث حتّى صار حيثاً فعرفت الحيث بما حيّث لنا من الحيث، فالله تبارك وتعالى داخل في كلّ مكان وخارج من كلّ شيء، لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار، لا إله إلّا هو العليّ العظيم، وهو اللّطيف الخبير**[١].

* **الشرح:** (عليّ بن محمّد، عن سهل بن زياد، أو عن غيره، عن محمّد بن سليمان) الظاهر أنّه محمّد بن سليمان ابن الجهم الثقة لا محمّد بن سليمان بن عبدالله الدّيلمي (عن عليّ بن إبراهيم) الظاهر أنّه عليّ بن إبراهيم بن محمّد بن عليّ بن عبدالله جعفر بن أبي طالب وهو ثقة صدوق والعلّامة ذكره في ترجمة ابنه عبدالله وقال: روي عن أبي جعفر وأبي عبدالله عليهما السلام (عن عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام قال: قال: إنّ الله عظيم رفيع)[٢] أشار به إلى أنّ عظمته باعتبار الشرف

---

١ ـ الكافي: ١ / ١٠٣.

٢ ـ قوله «إن الله عظيم رفيع» قال الصدر ـ قدس الله تربته ـ هذا الكلام مشتمل على عدة مباحث إلهيّة ومباحث حكمية فعد ثلاث عشرة مسألة: الأولى: العظمة من صفاته لأن وجوده فوق ما لا يتناهى عدة ومدة وشدة وليس له عدة ولا مدة ولا شدة ولكن يوصف كل قوة بعدم التناهي وبالعظم والصغر مطلقاً باعتبار آثارها، الثانية: أنه رفيع بمعنى أن بينه وبين المخلوق مراتب لا يتناهى كما ورد «أن لله تعالى سبعين ألف حجاب من نور وظلمة». الثالثة: إلى الخامسة عجز المخلوق عن وصفه وكنه عظمته ورؤيته. السادسة أنه يدرك الأبصار فضلاً عن المبصرات. السابعة أنه لطيف خبير أي عالم بكل شيء وعلة علمه لفظة أي تجرده. الثامنة والتاسعة: أنه لا يوصف بأين ولا كيف. العاشرة والحادية عشرة: إقامة البرهان على أنه لا أين له لأن كل ما في الأين محتاج إلى الأين وهو خالق الأين فهو غير محتاج إليه فلا أين له وكذلك الكيف لأن كل ما له كيف له ماهية فإن الكيف ماهية دخل معناه في ذهننا من ملاحظة اتصاف الوجود بشيء يحدده وهو تعالى خالق كل ماهية وذاته مقدم على كل ماهية فلا بد أن يكون في المرتبة المتقدمة على الماهية خالياً عن الماهية وعن كل كيف وبالجملة كل علة لشيء يجب أن يكون ذاتها مقدمة على ذلك الشيء فلا يكون علة الأين ذات أين ولا علة الكيف ذات كيف أقول فإن قيل كيف يكون علة النور ذات نور وعلة الحرارة ذات حرارة ولا يكون علة

وعلوِّ الرُّتبة لا باعتبار الكميّة والمقدار.

(لا يقدر العباد على صفته) إذ لا يصل أقدام عقولهم إلى ساحة حقائق صفاته ولا يتناول أيدي أذهانهم ذيل مراتب كمالاته لأنَّ ذلك موقوف على تعقّلها كما هي، وهو بعيد عن ساحة العقل الواهي فما هو دأب الوصّافين من وصف ربِّ العالمين بما هو أشرف طرفي النقيض ليس كمال وصفه في نفسه لعدم اطّلاعهم على ما يليق به من المدح والثناء، فهم وإن بالغوا في الوصف والتعظيم كان له وراء ذلك أطوار من استحقاق الثنا والتكريم كما أشار إليه سيّد المرسلين بقوله (لا أُحصي ثناءً عليك أنت كما أثنيت على نفسك»[1] (ولا يبلغون كنه عظمته) لأنّهم لا يقدرون على تحديد كنه عقولهم وتعيين حقيقة نفوسهم فكيف يقدرون على معرفة كنه عظمة الباري وعلىٰ البلوغ إلى مالها من كمالها مع أنّها أرفع الأشياء عنهم رتبة وأبعدها منهم منزلة فمن قدّركنهها بعقله الضعيف فقد ضلّ وهلك وهو من الجاهلين» كما أشار إليه سيّد الوصيّين بقوله «ولا تقدِّر عظمة الله على قدر عقلك فتكون من الهالكين[2]».

(لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار) أي لا تدركه العقول الثاقبة والمشاعر الظاهرة والباطنة وهو يدرك هذه القوى ومدركاتها (وهو اللّطيف الخبير) يعلم كاشفات الأمور وجليّاتها وأسرار

- الكيف ذات كيف قلنا بينهما فرق لأن ما في الأين يحتاج إلى الأين وما له الكيف ينفعل بالكيف وهذا محال على الله تعالى وأما علة النور كالشمس فلا يستحيل عليها الانفعال ثم أنها لا تحتاج إلى الأنوار المعلولة لها والبرهان الذي ذكر الإمام عليه السلام لم يعهد نظيره من أرباب علوم الشريعة من سائر أطباق الفريقين. الثانية عشرة والثالثة عشرة أنه تعالى داخل في الأشياء وخارج عنها قال الصدر رحمه الله فإن غاية العظمة كما يستلزم الدخول في كل شيء فكذا يستلزم الارتفاع عن كل شيء.

أقول: هذا هو المعنى الصحيح لوحدة الوجود بعبارة لا يشمئز منها الأذهان الساذجة وأصل التعبير عن أمير المؤمنين عليه السلام وكان الناس قبل صدر المتألهين يظنون كلام الأئمة عليهم السلام خطابياً مناسباً لأذهان العامة إلّا قليلاً مما تعرض لشرحه أعاظم علمائنا فلما شرح الصدر أحاديث الأصول ثبت أن جميع ما ذكروه برهانية مبينة لدقائق علم التوحيد.

ثم ذكر في كلامه الحجب وقد رأيت في كلام القاضي سعيد تحقيقاً أحببت إيراد حاصله وهو أنه ورد في الخبر أن بينه وبين خلقه سبعاً أو سبعين أو سبعمائة حجاباً إلى غير ذلك من عقود السبعة وتلك الحجب ليست لله أذ لا يحجبه شيء بل هي للخلق في سيرهم إلى الله تعالى فإن قيل ورد في طرق العامة والخاصة أن لله سبعين أو سبعين ألف حجاب من نور» وظلمة فكيف التوفيق قلت اللام في قوله لله للتملك كما في قوله تعالى: «له الخلق والأمر» وتلك الحجب هي مراتب خلقه فالخلق أنفسهم حجب لا يصلون إلى الله ما داموا مقيدين بأنفسهم وفي حديث أمير المؤمنين عليه السلام «ليس بينه وبين خلقه حجاب» لأنه معهم أينما كانوا انتهى كلامه.

ونظيره في الإنسان أن الباصرة محجوبة عن إدراك النفس والنفس غير محجوبة عن إدراك الباصرة. (ش)

١ ـ أخرجه الترمذي وقد تقدم. ٢ ـ النهج قسم الخطب تحت رقم ٨٥.

القلوب وخفيّاتها.

(ولا يوصف بكيف ولا أين وحيث) لأنَّ الاتّصاف بالكيفيّات والاستقرار في المكان من لوازم الجسميّة وتوابع الإمكان وقدس الحقِّ منزَّه عنها (وكيف أصفه بالكيف) كيف هنا للإنكار أو للتعجّب كما في قوله تعالى ﴿**كيف تكفرون بالله**﴾[1] (وهو الّذي كيّف الكيف) أي جعله جعلاً بسيطاً أو جعلاً مركّباً (حتّى صار كيف فعرفت الكيف بما كيّف لنا من الكيف) والكيف معروف لنا وحال فينا أحوال بعضها نقص وبعضها كمال تتمُّ به ذواتنا وتكمل هيئاتنا، وشيء من ذلك لا يليق بقدس الحقِّ ولا نعرف كيفاً غير ذلك.

(أم كيف أصفه بالأين) أي بالحصول فيه (وهو الّذي أيّن الأين حتّى صار أيناً فعرفت الأين بما أيّن لنا من الأين) والأين المعلوم لنا هو الّذي نحن مستقرُّون فيه ومفتقرون إليه، ولا نعلم أيناً سواه، وجناب الحقِّ منزَّه عن أن يحلَّ في شيء ويفتقر إليه.

(أم كيف أصفه بحيث) يحتمل أن يراد منه نفي وصفه بحيثيّة تقييديّة توجب التكثّر في ذاته أو في صفاته لكن هذا داخل في نفي وصفه بالكيف لأنَّ هذه الحيثيّة من جملة الكيفيات، ويحتمل أن يراد منه نفي الحصول في المكان وهذا بحسب الظاهر وإن كان داخلاً في نفي الحصول في الأين لكن يمكن الفرق بينهما بأحد الوجهين أحدهما أنَّ المراد بالأين نفي النسبة إلى المكان المطلق، وبحيث نفي النسبة إلى المكان المخصوص، وثانيهما أنَّ حيث يضاف إلى جملة يحتاج إليها بخلاف أين وذلك لأنَّ وضع حيث كما صرَّح به ابن الحاجب في شرح المفصّل لمكان منسوب إلى نسبة لا تحصل إلّا بالجملة ووزانه في احتياجه إليها كاحتياج الّذي إليها من أن وصفه لمن قامت به هذه النسبة.

(وهو الّذي حيّث الحيث حتّى صار حيثاً فعرفت الحيث بما حيّث لنا من الحيث) أي من الحيثيّات التقييديّة الثابتة لنا أو من المكان المخصوص القائم به نسبة ما مثل جلست حيث زيد جالس ولا نعرف حيثاً غير ذلك وامتناع اتّصاف خالق الحيث به ضروريٌّ لا يقبل الإنكار.

(فالله تبارك وتعالى داخل في كلِّ مكان) لا كدخول الجسم والجسمانيّات فيه بل بمعنى العلم والإحاطة به[2] والحفظ وليس علمه بالأمكنة وما فيها كعلم المخلوق الّذي يحتاج إلى الانتقال من مكان إلى آخر ليعلمه ويعلم ما فيه، لأنَّ الله العظيم المتعال لا يحتاج في العلم بها إلى الحركة

---

١ - سورة البقرة: ٢٨.

٢ - قوله «بل بمعنى العلم والإحاطة» هذا غير كاف على ما سبق إذ يجوز أن يكون أحد في مكان ويختص بذلك المكان ويكون عالماً بسائر الأمكنة ولا يجب فيها الانتقال. (ش)

والانتقال، ولا يخرج من علمه مكان، ولا يشتغل هو بمكان ،ولا يكون إلى مكان أقرب من مكان بل نسبة جميع الأمكنة إلى قدس ذاته على السواء[١] وهذا الكلام كالنتيجة للسابق ولذلك فرَّع عليه بالفاءِ ووجه التفريع ظاهر لأنّه إذا كان خالقاً للأمكنة كان عالماً بها بالصرورة، ولمّا كان المتبادر من الدُّخول في كلِّ مكان هو الحلول فيه أشار إلى ما يخرجه عن هذا المعنى إلى المعنى المجازي الّذي ذكرناه بقوله (وخارج من كلِّ شيء) لا كخروج الجسم والجسمانيّات وغيرهما من المخلوقات لاستحالة ذلك على الله سبحانه بل بمعنى تقدُّس ذاته عن الكون في شيء ويحتمل أن يقال معناه أنّه متميّز بذاته وصفاته عن كلِّ شيء، لا يشاركه شيء بوجه من الوجوه.

(لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار) أشار بذلك إلى بعده عن مدارك عقول العارفين فضلاً عن عقول الجاهلين، وقربة إلى جميع المخلوقين والعلم بأحوالهم وأسرارهم، ولمّا ذكر جملة من صفاته الّتي تقتضي تفرُّده بالإلهيّة والعلوّ والعظمة المطلقة صرَّح بذلك وقال: (لا إله إلّا هو العليُّ العظيم اللّطيف الخبير) تنبيهاً على أنَّ هذا غاية معرفته وأنَّ به يتمُّ نظام التوحيد والإخلاص، ويحصل التصديق بعلمه بجلائل الأمور وخفيّاتها.

١ ـ قوله «بل نسبة جميع الأمكنة إلى قدس ذاته على السواء» هذا كلام جيد صحيح كاف بخلاف ما سبق وفي توحيد الصدوق ﵀ عن أبي إبراهيم موسى بن جعفر عليهما ﵉ إنما منظره في القرب والبعد سواء لم يبعد منه قريب ولم يقرب منه بعيد لم يحتج بل يحتاج إليه إلى آخره» وعلة القول بثبوته في كل مكان أنه علة مبقية كما أنه علة موجودة ولو كان خلواً من خلقه كان خلقه غير محتاج إليه بعد الحدوث كما قال به بعضهم، إذ لا يتعقل تعلق شيء في الوجود استمراراً بما هو مباين عنه، وقال تعالى «هو معكم أينما كنتم» وأما كونه في كل مكان ليس بمعنى حلوله وتمكنه ولذلك قال «خارج من كل شيء» حتى لا يتوهم الحلول. (ش)

باب النهي عن الجسم والصوره

*** الأصل:**

١ ـ أحمد بن إدريس، عن محمّد بن عبدالجبّار، عن صفوان بن يحيى، عن عليٍّ بن أبي حمزة قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: سمعت هشام بن الحكم يروي عنكم أنَّ الله جسمٌ صمديٌّ نوريٌّ، معرفته ضرورة، يمنّ بها على من يشاء من خلقه فقال عليه السلام: **سبحان من لا يعلم أحدٌ كيف هو إلّا هو، ليس كمثله شيء وهو السميع البصير، لا يُحدّ ولا يُحسّ ولا يُجسّ ولا تُدركه [الأبصار ولا] الحواسّ، ولا يحيط به شيء. ولا جسم، ولا صورة، ولا تخطيط، ولا تحديد**[1].

*** الشرح:**

(أحمد بن إدريس عن محمّد بن عبدالجبّار، عن صفوان بن يحيى، عن عليٍّ ابن أبي حمزة) قال العلامة: عليٌّ بن أبي حمزة أحد عمد الواقفيّة. قال الشيخ الطوسي في عدَّة مواضع إنّه واقفيٌّ، وقال أبو الحسن عليٌّ بن الحسن بن فضّال، عليٌّ بن أبي حمزة كذّاب متّهم ملعون قد رويت عنه أحاديث كثيرة إلّا أنّي لا أستحل أن أروي عنه حديثاً واحداً، وقال ابن الغضائري: عليٌّ بن أبي حمزة لعنه الله أصل الوقف وأشدُّ عداوة للمولى من بعد أبي إبراهيم موسى عليه السلام فقوله ضعيف لا يقدح في جلالة قدر هشام بن الحكم[2] وقد رويت روايات كثيرة في مدحه عن الصادق

---

١ ـ الكافي: ١ /١٠٤.

٢ ـ قوله «لا يقدح في جلالة قدر هشام» قد سبق في آخر باب الرؤية كلام هشام بن الحكم واستدلاله على عدم إمكان الرؤية بأنه تعالى ليس في مكان وقلنا هناك إن هذا تصريح بنفي الجسمية فما نقل عنه من أنه تعالى جسم أما مطروح لعدم الاطمينان بصدق الراوي وأما مأوّل بشيء يصح إسناده إليه بأن يريد بالجسم غير معناه المتبادر كما يأتي إن شاء الله وتخطئة الإمام له في سوء تعبيره لا في مقصوده، ولا يخفى أن أصحاب الأئمة عليهم السلام لم يكونوا معصومين بل كان يمكن لهم وقوع خطأ لا يقدح في فضلهم وجلالتهم وكان الأئمة عليهم السلام أن يردعوهم وينبهوهم على خطائهم إن اتفق لهم وكان هشام بن الحكم يتكلم ويحتج على المخالفين باجتهاده وبما كان يستنبطه بفكره الدقيق وفطنته النافذة كما يعلم مما روى عنه في احتجاجاته وليس ردعه إن أخطأ في بعضها دليلاً على طرده من الأئمة عليهم السلام، وما ذكر في قدحه.

وروى في رجال الكشي يرجع إلى شيئين الأول: قوله بالجسم وقد عرفت ما فيه، والثاني: عدم انتهائه عن الكلام عند نهي موسى بن جعفر عليهما السلام عنه تقية وقد عرفت ما في القول بالجسم، وأما نهى الامام عليه السلام إياه عن الكلام

والكاظم عليهما السلام

وترحّم عليه الرضا عليه السلام بعد وفاته .

(قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام سمعت هشام بن الحكم يروي عنكم أنَّ الله جسم صمديٌّ) مصمت لا جوف له أصلاً أو مصمت من تحت السُرَّة كما مرَّ في الباب السابق (نوريٌّ) له نور يعلو وهو نور مجسّم (معرفته ضرورة) تقذف في القلب بلا اكتساب أوتعلّم بالمشاهدة العينيّة .

(يمنّ بها على من يشاء من خلقه) أهل هذا المذهب يقولون يجوز أن يراه من كان بينه وبينه تعالى تشابه في نوريّة الذّات وقد سمعت بعض من أثق به قال: رأيت في الهند رجلاً ينظر إلى السماء جالساً وماشياً فسألته عن ذلك فقال: إنَّ أهل السنة والجماعة يقولون يجوز رؤيته فأناً أنظر إلى السماء لعلّه يتجلّى لي فأتشرف برؤيته كذلك زيّن للذين كفروا سوء أعمالهم .

(فقال عليه السلام: سبحان من لا يعلم أحدٌ كيف هو إلّا هو، ليس كمثله شيء وهو السميع البصير) نزّهه عمّا لا يليق به مثل القول المذكور وغيره مع الدّلالة على أنّه أرفع وأجلُّ من أن يقدِّره أحد من خلقه ويشير إلى كيفيّة هويّته إذ القديم الكامل في ذاته وصفاته ليس بينه وبين خلقه مشابهة، ولا بينه

- فلعله فهم اختصاص النهي بوقت خاص وتكلم في غير ذلك وأما تسبيبه لقتل موسىٰ بن جعفر عليه السلام بادعاء الإمامة له فيشبه أن يكون دعوى جزافية إذ لم يكن يخفى فضل الإمام وعلمه وأولويته بالخلافة على مثل هارون الرشيد ولم يكن كثرة الشيعة في أنحاء العالم خصوصاً في العراق واعتقادهم الإمامة في موسى بن جعفر عليهما السلام وحمل أموالهم إليه مما لا يعمله أحد من المسلمين في ذلك العصر فكيف يمكن أن يدعى أن تكلم هشام في مجلس الخليفة في الإمامة كان سبباً للقبض عليه وقد روى في بعض الأخبار أن هارون كان يتحسس حتى يجد ما يكون عذره في حبسه عليه السلام وقتله حتى رأى أن يغر محمد بن إسماعيل بن جعفر حتى يشكي إلى هرون عن عمه ويدعى عليه انه يريد الخروج على الخليفة وأرسل إليه مالاً فأجاب محمد بن إسماعيل وكان هذا عذره ظاهراً في القبض عليه عليه السلام وكان نهى هشام عن التكلم لعلة أخرى لا لأنه يصير سبباً لقتله وإن ورد في رواية وكذلك نهى أبي جعفر عليه السلام عن الصلاة خلف أصحاب هشام بن الحكم لا يدل على قدح فيه على فرض صحته، وفي رواية عن الرضا عليه السلام في معنى هشام كان عبداً ناصحاً وأوذي من قبل أصحابه حسداً منهم له، ومما يعجبني من فطنة هشام كلامه مع النظام حيث ادعى النظام أن أهل الجنة غير مخلدين إذ يكون حينئذ بقاؤهم كبقاء الله تعالى ومحال يبقون كذلك فقال هشام إن أهل الجنة يبقون بمبق لهم والله يبقى بلا مبق يعني أن دوام الوجود واستمراره لا يستلزم وجوب الوجود حتى يكون أهل الجنة بخلودهم واجبين بل المستلزم للوجوب أن يكونوا مستغنين عن العلة كما يقوله المتكلمون في الحدوث وأن استمرار الممكن من الأزل لا يستلزم الوجوب والاستغناء، ومما يعجبني منه استنطاقه الأطباء في مرضه الذي مات فيه كلما حضر عنده طبيب ووصف له دواء سأله عن مرضه فإن قال أعرف مرضك سأل عن عوارض هذا المرض وأسبابه فلا يجده موافقاً لما به، وقال: جهلك بالمرض يدل على جهلك بالعلاج ويأتي لذلك تتمة إن شاء الله. (ش)

وبين عقولهم ملائمة بها يتمسّك في تعيين هويّته وتشخيص خصوصيّته فمن ساواه بشيء فقد كفر بما نطق به محكم آياته، ومن قال يمكن معرفة هويتّه فقد عدل عمّا دلّ عليه شواهد حججه وبيّناته (لا يحدُّ) بأن يقال: هذا ذاته، وتلك نهايته، وهذه كيفيّته (ولا يحسُّ) بالبصر (ولا يجسُّ) باليد وغيرها (ولا تدركه الحواسُّ) الظاهرة والباطنة (ولا يحيط به شيء) من الأوهام والعقول وغيرها (ولا جسم) كما زعمه المجسّمة لاستحالة حدوثه وافتقاره إلى الغير (ولا صورة) كما زعمه المصوِّرة لامتناع حلوله في شيء (ولا تخطيط) بأن يكون خطّاً أو سطحاً يفرض فيه الخطوط أو شابّاً مخطّطاً كما زعمه طائفة (ولا تحديد) بأنّه جسم صمديٌّ نوريٌّ ولا بغير ذلك من الأمور المقتضية لتحديده.

وفي هذا الحديث تنزيه له عمّا نسب إلى هشام وعن غير ذلك من التشابه بصفات المخلوقات والاتّصاف بكيفيّة المصنوعات.

*** الأصل:**

٢ ـ محمّد بن الحسن، عن سهل بن زياد، عن حمزة بن محمّد قال: كتبت إلى أبي الحسن عليه السلام أسأله عن الجسم والصورة، فكتب: **سبحان من ليس كمثله شيء لا جسم ولا صورة. ورواه محمّد ابن أبي عبدالله إلّا أنّه لم يسمّ الرّجل**[1].

*** الشرح:**

(محمّد بن الحسن، عن سهل بن زياد، عن حمزة بن محمّد قال: كتبت إلى أبي الحسن عليه السلام أسأله عن الجسم والصورة؛ فكتب سبحان من ليس كمثله شيء) نزّهه عن الجسميّة والصورة وأشار إليه دليله، ثمَّ صرَّح بالمطلوب وقال: (لا جسم ولا صورة) لاستحالة اتّصافه بالكميّة والأقدار، واتّسامه بالنهاية والأقطار، وركونه إلى المنازل والمساكن وسكونه في المواطن والأماكن (ورواه محمّد بن أبي عبدالله) الظاهر مكاتبة ويحتمل غيرها (إلّا أنّه لم يسمّ الرَّجل) يعني قال: كتبت إلى الرَّجل ولم يصرِّح باسمه[2].

*** الأصل:**

٣ ـ محمّد بن الحسن، عن سهل بن زياد، عن محمّد بن إسماعيل بن بزيع، عن محمّد بن زيد، قال: جئت إلى الرِّضا عليه السلام أسأله عن التوحيد فأملى عليّ: الحمد لله فاطر الأشياء إنشاءً ومبتدعها ابتداعاً بقدرته وحكمته، لا من شيء فيبطل الاختراع ولا لعلّة فلا يصحّ الابتداع، خلق ما شاء كيف شاء، متوحّداً بذلك لإظهار حكمته وحقيقة ربوبيّته؛ لا تضبطه العقول ولا تبلغه الأوهام ولا

---

١ ـ الكافي: ١ / ١٠٤. ٢ ـ الكافي: ١ / ١٠٥.

تدركه الأبصار ولا يحيط به مقدار، عجزت دونه العبارة وكلّت دونه الأبصار وضلَّ فيه تصاريف الصفات، احتجب بغير حجاب محجوب، واستتر بغير ستر مستور، عُرف بغير رؤية ووصف بغير صورة ونعت بغير جسم، لا إله إلّا الله الكبير المتعال.[١]

*** الشرح :**

(محمّد بن الحسن، عن سهل بن زياد، عن محمّد بن إسماعيل بن بزيع ؛ عن محمّد بن زيد)[٢] قال العلامة محمّد بن زيد بُتري من أصحاب الباقر عليه السلام ولم يذكر غيره (؟).

(قال: جئت إلى الرِّضا عليه السلام أسأله عن التوحيد فأملى عليَّ: **الحمد لله فاطر الأشياء إنشاءً**) الفطرة الخلق يقال: فطره يفطره بالضمِّ أي خلقه والفطرة أيضاً الشقّ يقال: فطرته فانفطر أي شققته فانشقَّ ومنه فطر ناب البعير، وقال بعض العلماء الفطر حقيقة هو الشقُّ في الأجسام ونحوها واستعماله في الخلق والإيجاد استعارة.

ووجهها انَّ المخلوق قبل دخوله في الوجود كان معدوماً محضاً والعقل يتصوَّر من العدم ظلمة متَّصلة لا انفراج فيها ولا شقَّ فإذا أخرجه الموُجد المُبدع من العدم إلى الوجود فكأنّه بحسب التخيّل شقَّ ذلك العدم وأخرج من بطنه نور الوجود فيكون التقدير فاطر عدم الأشياء بإخراج وجوداتها.

(ومُبتدعها ابتداءً)[٣] لمّا كان الله ولم يكن معه شيء كانت الأشياء منه، فصحَّ أنَّ إنشأها وابتداؤها منه، فلذلك أتى بالمصدرين تأكيداً لنسبتهما إليه سبحانه ثمَّ الإنشاء والابتداء في اللّغة بمعنى واحد وقد اختلفوا في الفرق بينهما حيث اجتمعا صوناً للكلام في التكرار فقيل: الإنشاء هو الإيجاد لا عن مادَّة والابتداء هو الإيجاد لا لعلّة، ففي الأوَّل إشارة إلى نفي العلّة المادِّيّة وفي الثاني إلى نفي العلّة الغائيّة في فعله تعالى.

وقيل: الإنشاء هو الإيجاد الذي لم يسبق غير الموجد إلى إيجاد مثله والابتداء هو الإيجاد الّذي لم يوجد الموجد قبله مثله، وقيل: الإنشاء هو الإيجاد من غير مثال سابق، والابتداء هو الإيجاد من غير صورة إلهاميّة فايضة على الموجد، والغرض نفي المشابهة بين صنعه تعالى وصنع البشر، وذلك لأنَّ الصنائع البشريّة إنّما تحصل بعد أن ترسم في الخيال صورة المصنوع، وتلك الصورة تحصل تارة عن مثال خارجي يشاهده الصانع ويحذو حذوه وتحصل تارة بمحض الإلهام والاختراع فإنّه كثيراً ما يفاض على أذهان الأذكياء صور الأشكال لم يسبقهم إلى تصوُّرها غيرهم

---

١ ـ الكافي: ١ / ١٠٥.   ٢ ـ قال الصدر الرزامي خادم الرضا عليه السلام ش

٣ ـ كذا في جميع النسخ عندنا بالهمزة وقد تقدم في المجلد الأول ص٢.

فيتصوَّرونها ويبرزونها في الخارج، وكيفيّة صنع الله تعالى للعالم وجزئيّاتها ونظام وجوداتها منزَّهة عن الوقوع على أحد هذين الوجهين.

أمّا الأوّل فلأنّه تعالى شأنه لا قبل له وكان ولم يكن معه شيء، فلا يكون مصنوعاته مسبوقة بأمثلة من صانع آخر عمل هو بمثل صنع ذلك الآخر.

وأمّا الثاني فلأنَّ الفاعل على وفق ما اُلهم به وإن كان مخترعاً مبتدعاً في العرف لكنّه في الحقيقة مفتقر إلى الغير الّذي هو المخترع والمبتدع، وإنّما الفاعل يفعل علىٰ وفق ما حصل في ذهنه من الشكل والهيئة وهما مستفاد أن من ذلك الغير والله سبحانه منزَّه عن الصنع بهذا الوجه أيضاً لعدم احتياجه إلى الغير.

(بقدرته وحكمته) أي فاطر الأشياء ومبتدعها بمجرَّد قدرته القاهرة على وفق ما تقتضيه حكمته البالغة من كمال نظام العالم وتمام مصالح الخلق وحدود الأشياء ومقاديرها وأشكالها ونهاياتها وآجالها وغاياتها ومنافعها وكيفيّاتها، وفيه تصريح بأنَّ صدور تلك الآثار عنه بطريق الاختيار دون الايجاب لأنَّ الايجاب ينافي القدرة وأيضاً صدور الحادث عن القديم بطريق الإيجاب يوجب تخلّف المعلول عن تمام علّته حيث وجدت العلّة في الأزل دون المعلول (لا من شيء) أي لا من مثال سابق يكون بمنزلة المنتسخ أو لا من أصل أزليّ من مادة وصورة (فيبطل الاختراع) ضرورة أن خلقها من شيء ليس اختراعاً هذا خلف مع لزوم النقص في قدرته لاحتياجه في التأثير إلى غيره.

(ولا لعلّة) أي لا لعلّة غائية تعود إليه سبحانه مثل الاستئناس بتلك الأشياء لرفع وحشة، والاستعانة بها لدفع شدَّة، والاستغاثة بها في دفع محنة، أو لا لصورة فائضة عليه من الغير وباعثة على الإيجاد وسمّاها علّة لأنها بمنزلة العلّة الغائية في البعث على الفعل.

(فلا يصحُّ الابتداع) أمّا على الأوَّل: فلأنَّ الصّانع لنفع يعود إليه كان ناقصاً في حدِّ ذاته مفتقراً إلى غيره وكلُّ ناقص مفتقر مخلوق ومن البيّن أنَّ المخلوق ليس مبتدعاً لجميع الخلائق، وأمّا على الثاني فلأنَّ الفاعل لشيء باعتبار صورة إلهاميّة غير حاصلة لغيره فائضة من المفيض وإن كان في العرف مبتدعاً لذلك الشيء من جهة أن وجود ذلك الشيء لم يكن من غيره لكن في الحقيقة ليس هو مبتدعاً وإنّما المبتدع هو مفيض تلك الصورة وملهماً، وأمّا حمل نفي العلّة على نفي العلّة الغائية الرّاجعة إلى الخلق ففيه كلام ذكرنا في شرح الخطبة.

(خلق ما شاء كيف شاء) بمجرَّد المشيّة والإرادة على سبيل الاختيار، لا بالإيجاب والاضطرار، ولا بتوسّط أصوات ولا بتحريك آلات.

(متوحّداً بذلك) الخلق المشتمل على الصنع العجيب والرتيب الغريب لا يشاركه أحد ولا

يعينه صفة وفيه إشارة إلى نفي الشريك وعدم زيادة الصفة لأنَّ التوحيد الحقيقي يقتضي نفيهما، ولاستحالة احتياجه في الإيجاد إلى غيره.

(لإظهار حكمته وحقيقة ربوبيّته) تعليل لخلقه ما شاء وتوحّده بذلك، يعني كان الله ولم يكن معه شيء، وكان أزلاً عالماً بحقائق الممكنات ومنافعها وخواصّها، قادراً على إيجادها على نحو مشيّته فخلقها وهو واحد في ذاته وصفاته بلا شريك ولا نظير ولا مشير ولا وزير وأبرزها من حدِّ الكون والتقدير إلى حدِّ العقل إذا تفكّر في هذه المصنوعات العجيبة والمخلوقات الغريبة وفي تدبير ما فيها من النظام الأكمل والاتقان والترتيب الأفضل والأحسن، وتأمّل في مصالحها ومنافعها وآثارها الموجبة للحيرة والعجب العجيب علم أنَّ صانعها عالم حكيم قادر ربٌّ مالك، بيده نواصيها يصرفها كيف يشاء على وفق الحكمة.

وما توهّمه بعض الزّنادقه والملاحدة من أنَّ بعض أجزاء هذا العالم من الدُّود والبعوض والحيّات والعقارب لا حكمة في خلقه فيقال: له أوّلاً إنَّ ذلك جهل منك بالباري وحكمته وإنَّ عدم وجدان الحكمة لا يقتضي نفيها، وثانياً وهو ما أجاب به الصادق عليه السلام للزّنديق الّذي أنكر حكمته تعالى في الأُمور المذكورة وأنَّ فيها حكماً ومصالح أمّا العقارب فانّها تنفع من وجه المثانة والحصاة ولمن يبول في الفراش، وأمّا الحيات فأنَّ أفضل الترياق ما عولج من لحوم الافاعي وأنَّ لحومها إذا أكلها المجذوم نفعه، وأمّا البعوض والبق فقد جعلها الله أرزاقاً للطيور وأهان بها جبّاراً تمرّد على الله وأنكر ربوبيّته فسلّطها الله عليه فدخلت في منخره حتّى وصلت إلى دماغه فقتلته، وأمّا الدود الأحمر الذى تحت الأرض فإنّه نافع للآكلة.

(لا تضبطه العقول) ولو كان بعضها لبعض ظهيراً لقصورها عن الإحاطة بكنه ذاته وصفاته وعجزها عن إدراك ماله عن عظمته وكمالاته، وكلّما أدركته من أمر التوحيد بالاستقلال أو بمعونة الوهم والخيال فهو أمر اعتباريٌّ لا وجود له في جانب الحقِّ وإنّما غاية كمالها في معرفته نفي الإبطال والتشبيه.

(ولا تبلغه الأوهام) لأنك قد عرفت آنفاً أنَّ الوهم لا يصدق حكمه إلّا فيما كان محسوساً أو متعلّقاً به فأمّا الأمور الغائبة عن الحسّ المجرّدة عن المادّة والوضع وعلائقهما فالوهم ينكر وجودها فضلاً عن أن يدركه ويصدّق بوجوده.

(ولا تدركه الأبصار) لأنه ليس بلون ولا ضوء ولا متلوّن ولا مضيء والبصر إنّما يتعلّق بهما (ولا يحيط به مقدار) إشارة إلى نفي الكمّيّة عنه لأنَّ الكمَّ من لواحق الجسم، وهو سبحانه ليس بجسم ولا كمّ وإلّا لكان قابلاً للتجزئة والتقسيم والتبعيض وقدسه بريء منها.

(عجزت دونه العبارة وكلّت دونه الأبصار) بفتح الهمزة أو كسرها والأوّل أظهر يعني عجزت

قبل البلوغ إلى صفاته عبارة الواصفين وأعيت قبل الوصول إلى ذاته أبصار الناظرين وإسناد العجز والكلال إلى العبارة والأبصار إسناد مجازي والمقصود بيان عدم إمكان تناول العبارة له وتعلّق الأبصار به على سبيل المبالغة.

(وضلّ فيه تصاريف الصفات) يعني كل ما وصفوه تعالى به فهو غير موجود فيه وبعبارة أُخرى ضلّ في طرق صفاته الحقّة تصاريف صفات الواصفين وأنحاء تعبيراتهم عنها لأنّهم وإن بالغوا في وصفه تعالى بها وانتقلوا من صفة إلى ما هو أعظم وأشرف عندهم لم يبلغوا كنه صفاته ولم يصفوه بما هو وصفه ولم ينعتوه كما هو حقّه كيف ولسان التعبير يخبر عمّا في الضمير وكلّ ما هو في الضمير مخلوق مثله كما يرشد إليه ما روي عن الباقر عليه السلام «كلما ميّزتموه بأوهامكم في أدقّ معانيه مصنوع مثلكم مردود إليكم» أو المعنى ضلّ في الوصول إلى منتهى بسيط بساط ثنائه وإحصائه أقدام تصاريف صفات الواصفين لأنّها كلّما بلغت مرتبة من مراتب المدح والتكريم كان وراءها أطوار من استحقاق الثناء والتعظيم.

(احتجب بغير حجاب محجوب واستتر بغير ستر مستور) محجوب خبر مبتدء محذوف والظرف المتقدّم متعلّق به والجملة استئناف لدفع ما يتوهّم من قوله «احتجب» من أنّ له حجاباً حسيّاً وهو ما يحجب الحواسّ عن الجسم والجسمانيّات أو حجباً عقليّاً، وهو ما يحجب العقل عن المعاني والصور العقليّة وكذا الكلام في نظيره، والمعنى احتجب سبحانه عن العقول وهو محجوب بغير حجاب عقلي يحجبه، واستتر عن الحواسّ وهو مستور بغير ستر حسّي يستره، لأنّ الحجاب والستر بهذا المعنى من لواحق الصورة والجسميّة وعوارضها وإذا تنزّه قدس الحقّ عنها فقد تنزّه عنهما بالضرورة، وإنّما احتجابه واستتاره لكونه خارجاً عن عالم مدركات العقول والحواسّ وكون غاية ظهوره في بطونه ونهاية جلائه في خفائه، وهو الظاهر والباطن.

وممّا يرشد إلى سبب خفائه مع كمال ظهوره هو ما اشتهر من أنّ ظهور الأشياء بأضدادها ألاترى أنّك إذا نظرت إلى أنّ ضوء النهار ضدٌّ لظلمة اللّيل وأنّ الأوّل يتحقّق ما دامت الشمس على وجه الأرض ويزول عند غيبتها بطريان الظلمة علمت علماً قطعيّاً أنّ ضوء النهار مستند إلى الشمس ولو بقيت الشمس على وجه الأرض دائماً لأمكن أن تتوهّم أنّ ضوء النهار غير مستند إليها.

ولمّا لم يكن لجناب الحقّ جلّ شأنه ضدٌّ ولا انتقال وكان نور وجوده ظاهراً فأيضاً صار ذلك سبباً لخفائه حتّى أنكره من أنكره عذّبهم الله تعالى في الدُّنيا والآخرة.

ولهذه العبارة احتمال آخر ذكرناه في شرح الخطبة[1] وهو أنّ الظرف متعلّق بإحتجب

---

١ - قوله «في شرح الخطبة» خطبة كتاب الكافي مقتبس من هذا الحديث الشريف إذ ليس في قدرة آحاد الرعية

ومحجوب بالجرِّ صفة لحجاب والغرض منه دفع ما يتوهّم من قوله «احتجب» من أنَّ احتجابه عن العقول بحجاب غليظ مانع من إدراك وجوده بالكلّيّة يعني احتجابه ليس بحجاب محجوب ومستور به بأن يكون بعضه وراء بعض وهذا كناية عن نفي كون حجابه غليظاً مانعاً عن مشاهدة وجوده نظير ذلك قوله تعالى ﴿حجاباً مستوراً﴾[1] قال الجوهريّ في تفسيره أي حجاباً على حجاب والأوّل مستور بالثاني يراد بذلك كثافة الحجاب والله أعلم.

(عرف بغير رؤية) الفعل إمّا مبنيٌّ للمفعول أو مبني للفاعل و«رؤية» على التقديرين إمّا بضمِّ الرّاء وسكون الواو أو بفتح الرّاء وكسر الواو وشدّ الياء فهذه احتمالات أربعة أمّا الأوّل: وهو المراد في ظنّي والباقي من الاحتمالات البعيدة فمعناه أنّه تعالى عرف وجوده بغير رؤية بالأبصار، بل بآياته وآثاره وقد سبق مراراً أنّه منزّه عن الرُّؤية بحاسّة البصر، وإلى هذا المعنى أشار أمير المؤمنين عليه السلام في بعض خطبه بقوله «المعروف بغير رؤية» وأمّا الثاني: فمعناه عرف وجوده بغير فكر واستدلال وفيه إشارة إلى أنّ وجوده بديهيٌّ[2] كما ذهب إليه بعض المحقّقين أو إلى أنّ عرفانه بالحقيقة ليس إلّا بالمشاهدة الحضوريّة كما هي لبعض العارفين وأمّا الثالث: فمعناه أنّه تعالى عرف الأشياء بغير رؤية بحاسّة البصر لتنزُّه قدسه عنها، وأمّا الرّابع: فمعناه أنّه تعالى عرف الأشياء بغير رؤية بحاسّة البصر لتنزُّه قدسه عنها، وأمّا الرّابع فمعناه أنّه تعالى عرف الأشياء من غير استعمال رويّة وفكر وشوق وقصد، متوسّط بينه وبين معلوماته كمعرفتنا للأشياء بل معرفته للأشياء عبارة عن انكشافها وحضورها عند ذاته بذاته.

(ووصف بغير صورة) أي وصف بأنّه ليس بصورة ولا شكل ولا كيفيّة أو وصف بغير صفة فإنّه وصف مثلاً بأنّه قادر بغير قدرة زائدة على ذاته وإطلاق الصورة على الصفة شائع أو وصف بغير حدّ لأنّه بسيط ليس له مهيّة مركّبة فليس له حدٌّ.

(ونعت بغير جسم) أي بأنّه ليس بجسم ولا جسماني لتقدُّسه عنهما ولمّا ذكر عليه السلام من صفاته

-وإن بلغ ما بلغ في العلم والبلاغة الإتيان بمثل هذه العبارات وكنت أستبعد صدور منه من المؤلف حتى وقفت على هذا الحديث وشرح قوله «احتجب بغير حجاب مستور» مذكور في الصفحة ١٢ من الجزء الأول فراجع. (ش)

١ ـ سورة الإسراء: ٤٥.

٢ ـ قوله «فيه إشارة إلى أن وجوده بديهي» قد مرَّ في الحديث الثالث من باب نفي الرؤية أن معرفته في الدنيا اكتساب وفي الآخرة ضروري إن كانت بالرؤية قلنا هناك أن الضروريات منحصرة في ست ولا يحتمل في معرفة وجود الباري إلّا الحدس وهو غير حاصل إلّا للأوحدي من الناس ولا يناسب قوله عليه السلام هنا «عرف بغير روية» إلّا أن يكون لجميع الناس فالمتعين قراءة لفظ رؤية بضم الراء والهمزة بمعنى الأبصار لا الروية بمعنى التفكر وإن حمله عليه أستاذ الحكماء صدر المتألهين رحمه الله. (ش)

الفعليّة والتنزيهيّة[1] ما دلّ على كمال عظمته ونهاية علوّه وشرف رتبته أشار إلى التوحيد المطلق بقوله (لا إله إلّا الله) نفياً لمشاركة الغير معه في الصفات المذكورة المقتضية لإلهيّته واستحقاقه للعبادة.

(الكبير المتعال) أي العظيم الّذي لا يستنكف شيء عن عظمته ولا يمتنع عن نفاذ حكمه وقدرته ولا يخرج عن علمه وسلطنته والمتعالي الّذي تعالى بشرف ذاته وصفاته على أن يتّصف بصفات المخلوقات ونعوت المصنوعات أو أن تدركه دقايق الأفكار ونواظر الأبصار.

*** الأصل:**

٤ ـ محمّد بن أبي عبدالله، عمّن ذكره، عن عليّ بن العبّاس، عن أحمد بن محمّد بن أبي نصر، عن محمّد بن حكيم قال: وصفت لأبي إبراهيم عليه السلام قول هشام بن سالم الجواليقي وحكيت له قول هشام بن الحكم أنّه جسم فقال: **إنَّ الله تعالى لا يشبهه شيء، أيّ فحش أو خنى أعظم من قول من**

---

١ ـ قوله «من صفاته الفعلية والتنزيهية» المستفاد من كلام صدر المتألهين في شرح هذا الحديث الشريف أنه مشتمل على ثلاثة أقسام: الأول: في عد بعض صفاته الفعلية وما يتعلق بخالقيته وإلهيته، الثاني: في تعاليه عن منال إدراك خلقه، الثالث: أن علة اختفائه ظهوره، ثم عد من صفاته ستاً: الاولى: أنه فاطر الأشياء، الثانية: أن إيجاده للأشياء لم يكن من مادة سابقة بل خلق الصورة وخلق المادة، الثالثة: أنه خلق الأشياء بقدرته وحكمته لدلالة أفعاله المحكمة وكون العالم على أشرف نظام وأحكم ترتيب على ذلك، الرابعة: ليس لفعله غرض غير ذاته وهو مفاد قوله «لا لعلة» إذ الظاهر منه الغرض والغاية المغايرة لا العلة المادية والفاعلية إذ لو كان المراد هذا لقال لا بعلة أو لا في علة أو من علة ولكن قال عليه السلام: لعلة وقال: بعد ذلك «لإظهار حكمته وحقيقة ربوبيته» وهذا يدل على أن غاية فعله إظهار حكمته وأن مقتضى الكمال الإفاضة وهذا أصل من أصول العلم الإلهي، وبيان ذلك أن كل فاعل لشيء لا يخلو أما أن يكون قبل فعله أنقص ويصير بعد الفعل أكمل كطالب العلم يتعلم والسالك يهذب والتاجر يصير مثرياً وهكذا.
وأما أن يكون قبل الفعل أيضاً كاملاً ولا يتغير بفعله عما كان وليس فعله سبباً لكماله بل كماله سبباً لفعله كما قيل مقتضى ملأ الإناء أن يفيض منه وكلما نراه من الفواعل الممكنة من قبيل الأول وواجب الوجود لا يمكن أن يكون مثلها بل هو من الثاني وهذا هو المراد بقولهم أن أفعال الله تعالى لا تعلل بالأغراض وغايته ذاته.
الخامسة: أنه خلق ما شاء كيف شاء أي خلق الأشياء بالمشية ومشيته عين ذاته ومحبته للأشياء ليس غيره.
السادسة: بيان لما مرَّ من الغاية لفعله.
والقسم الثاني من قوله لا تضبطه العقول ـ إلى قوله ـ تصاريف الصفات» يدل على عدم إدراك أحد ذاته إذ لا يدرك العقل الوجود الحق الواقع في الأعيان بل إنما يتصور صورة من الوجود الخارجي وهذه الصورة ماهية قد تكون في الذهن وقد تكون في الخارج وليس الوجود إلّا عارضاً من عوارضها المفارقة فليس بواجب الوجود والقسم الثالث من قوله «احتجب» إلى آخر الحديث يدل على أن عدم إدراك الإنسان له تعالى ليس لكونه مفهوماً مبهماً ولا لوجود حائل ومانع بينه وبين خلقه بل لشدة نوريته وغاية ظهوره. (ش)

يصف خالق الأشياء بجسم أو صورة أو بخلقة أو بتحديد وأعضاء تعالى الله عن ذلك علوّاً كبيراً.[١]

*** الشرح:**

(محمّد بن أبي عبدالله، عمّن ذكره، عن عليٍّ بن العبّاس[٢]، عن أحمد بن محمّد بن أبي نصر، عن محمّد بن حكيم قال: وصفت لأبي إبراهيم عليه السلام قول هشام بن سالم الجواليقي) مقول القول محذوف وهو أنّه صورة.

والجواليق بفتح الجيم جمع جولق بضمها وفتح اللّام معرَّب جوال وهو وعاء ينسج من الشعر والصوف وكان النسبة لكونه بائعها.

(وحكيت له: قول هشام بن الحكم إنّه جسم فقال: إنَّ الله تعالى لا يشبهه شيء) كما قال: «ليس كمثله شيء» و «لم يكن له كفواً أحد» (أي فحش أو خنى) الخنا الفحش والفساد والعطف يقتضي المغايرة، ولعلَّ الثاني أغلظ من الأوَّل والشكُّ من الرّاوي أيضاً محتمل.

(أعظم من قول من يصف خالق الأشياء بجسم أو صورة أو بخلقة أو بتحديد وأعضاء) مثل الوجه والعين واليد والساق وغير ذلك من الأعضاء والجوارح الّتي للإنسان وإنّما نشأ ذلك الوصف

---

١ ـ الكافي: ١ / ١٠٥.

٢ ـ قوله «عمن ذكره، عن علي بن العباس» وصفه صدر المتألهين بالجراذيني بالراء بعد الجيم والذال المعجمة بعد الألف قبل الياء المنقطة تحتها نقطتين وبعدها النون الرازي رمى بالغلو وغمز عليه، ضعيف جداً له تصنيف في الممدوحين والمذمومين يدل على خبثه وتهالك مذهبه لا يلتفت إليه ولا يعبأ بما رواه (صه).

قال النجاشي روى عنه أحمد بن أبي عبدالله انتهى ولم يكن دأبي في هذه التآليف التعرض لأحوال الرجال لأن أمثال هذه المباحث غنية عن ذكر الاسانيد وانما الاعتماد فيها على المعنى فما وافق أصول المذهب ودليل العقل فهو صحيح وإن ضعف إسناده وما خالف أحدهما كان ضعيفاً وإن صح بحسب الإسناد ولذلك نرى أكثر أحاديث الأصول ضعافاً وهو من أهم كتب الشيعة وأصحها معنى وأوفقها لأصول المذهب لكن اقترح علينا بعض الأحبة لا أعرفه بشخصه ولكن أعرفه بخطه وكتابه أن أغيّر دأبي وطريقتي لا بأن أذكر إجمالاً أن الحديث الفلاني ضعيف أو مرفوع أو مسند أو صحيح أو حسن كالصحيح وأمثال ذلك كما مرآة العقول ولكن أذكر الفوائد الرجالية من تعيين الأسامي المشتركة وضبط الأسماء والأزمان والمعاصرين والكتب والتآليف وغير ذلك مما يفيد المحدث كثيراً كما سلكه صدر المتألهين قدس سره فإنه إن لم يفد ههنا أفاد في مباحث أخر وصدر المتألهين قدس سره كما فاق غيره في تحقيق المعاني والدقائق وتطبيق كلام الأئمة عليهم السلام على الأصول النظرية ودفع أوهام جماعة ظنوا أن أحاديثهم عليهم السلام خطابيات تناسب العوام، لا برهانيات تناسب أهل النظر، كذلك فاق من جهة علم الحديث والتدبر فيه تدبراً علمياً وأهم ما في الأسانيد تشخيص المشتركات للقراين فإنه لا يتيسر إلّا للمتفطن العارف الدقيق فانتدبت لإجابته في الجملة أن ساعدنا التوفيق بأن أفرق المهم منها على الموارد المناسبة إن شاء الله تعالى. (ش)

من استيلاء أوهامهم على عقولهم، وقد عرفت أن حكم الوهم لا يترفّع عن المحسوسات وما يتعلق بها وأنّه إن حكم في المجرَّدات بحكم يقدرها محسوسة ذات أحجام ويجري عليها أحكام المحسوسات ولذلك كانت غاية معرفة المشبهة هي تشبيهه بالأصنام وتمثيله بالأجسام وتصويره بالصور والهيئات وتقديره بالحدود والغايات . (تعالى الله عن ذلك علوّاً كبيراً) لتحقّق المباينة بين الواحد الحقِّ الثابت بالذّات وبين المتكثّر الباطل بالذّات من جميع الجهات .

*** الأصل :**

٥ ـ عليّ بن محمّد رفعه، عن محمّد بن الفرج الرخجي قال: كتبت إلى أبي الحسن عليه السلام أسأله عمّا قال هشام بن الحكم في الجسم وهشام بن سالم في الصّورة فكتب: **دع عنك حيرة الحيران واستعذ بالله من الشيطان، ليس القول ما قال الهشامان .**[1]

*** الشرح :**

(عليٌّ بن محمّد[2] رفعه عن محمّد بن الفرج الرُّخجي) بضم الرَّاء وفتح الخاء المعجمة والجيم بعدها في النسبة إلى الرُّخج وفي المغرب الرّخج بوزن زفر اسم كورة استولى عليها الترك وفي حاشيته «قد يشدِّد الخاء كما في قول الشاعر :

الرخّـجيّون لا يـوفون مـا وعـدوا والرُّخـجيّات لا يـخلفن مـيعاداً

قول بعض أصحابنا الرخج قرية بكرمان .

(قال: كتبت إلى أبي الحسن عليه السلام أسأله عمّا قال هشام بن الحكم في الجسم وهشام بن سالم في الصورة فكتب: دع عنك حيرة الحيران) حار يحار حيرة أي تحيّر في أمره فهو حيران والمراد بالحيرة تردُّد الذِّهن في أنَّ أيَّ الأمرين أولى بالطلب والاختيار وقد يطلق على الميل إلى الباطل والتصديق به وكان منشأ ذلك معارضة الوهم والخيال للعقل حتّى لا يعرف جهة الحقِّ ليقصده .

(واستعذ بالله من الشيطان) أي من إبليس أو من كلّ متمرِّد فيشمل الاستعاذة من شياطين الإنس مثل المجسمة والمصوِّرة وغيرهما من الفرق المبتدعة أيضاً .

---

١ ـ الكافي: ١ / ١٠٥.

٢ ـ قوله «علي بن محمد» قال صدر المتألهين وتبعه تلميذه الأعظم الفيض صاحب الوافي أن علي بن محمد في صدر روايات الكافي هو ابن إبراهيم بن أبان الرازي الكليني المعروف بعلان، وأقول هو خال الكليني وله كتاب أخبار القائم نقل عنه في الكافي في أخبار القائم عليه السلام والظاهر أن رواياته عنه مختصة بذلك الباب وأما في سائر المواضع فقلنا في حاشية الوافي أنه علي بن محمد بن عبدالله المعروف بابن بندار الرازي والله أعلم. (ش)

(ليس القول ما قال الهشامان[1] أقول: إن أراد الهشامان بالجسم والصورة المعنى المعروف منهما فيرد عليهما أنَّ كلَّ واحد منهما مستلزم للتركيب والحدوث والله سبحانه منزَّه عنهما وإن أرادا غيره وقالا: إنَّ الإطلاق مجرد التسمية من غير تحقّق معناهما المتعارف كما ذهب طائفة إلى أنّه تعالى جسم لاكالأجسام وطائفة إلى أنّه صورة لاكالصورة لمّا رأوا أهل الحقِّ يقولون هو شيء لا كالأشياء طردوا ذلك في الجسم والصورة فيرد عليهما أنَّ لفظ شيء لا يشعر بالحدوث بخلاف الجسم والصورة على أنَّ جواز إطلاق الاسم عليه موقوف على الإذن وقد وقع الإذن بإطلاق الشيء عليه في القرآن والحديث ولم يقع الإذن بإطلاق الجسم والصورة عليه.

واعلم أنّه بالغ العلامة في الخلاصة في مدح الهشامين وتوثيقهما وقال ابن طاووس رحمه الله الظاهر أنَّ هشام بن سالم صحيح العقيدة معروف الولاية غير مدافع، وقال بعض العلماء: ما رواه الكشي - من أنَّ هشام بن سالم يزعم أنَّ الله عزَّ وجلَّ صورة وأنَّ آدم مخلوق على مثال الرَّبِّ - ففي الطريق محمّد ابن عيسى الهمداني وهو ضعيف وقال بعض أصحابنا: لمّا رأى المخالفون جلالة قدر الهشامين نسبوا إليهما ما نسبوا ترويجاً لآرائهم الفاسدة، وقال بعض المتأخّرين من أصحابنا لا حاجة في الاعتذار[2] عمّا نسب إلى هشام بن سالم إلى ما ذكروه من ضعف الرِّواية، لأنَّ القول بأنَّ

---

١ - قوله «ما قال الهشامان» نقل العلامة المجلسي وقبله صدر المتألهين - قدس سرهما - في شرحهما ما نسب إلى الهشامين مفصلاً وقال: إن الرجلين ممدوحان مقبولان لا ريب في ذلك وقال الصدر إنما القدح في القول المنقول عنهما ورب قول فاسده من قائل صحيح الاعتقاد، وقال أيضاً ولعل الأقوال المنقولة عنهما رموزات وتجوزات ظواهرها فاسدة وبواطنها صحيحة ولها تأويلات ومحامل أولهما في التقول بها مصلحة دينية أو غرض صحيح والله أعلم بسرائر عباده.

وقال المجلسي رحمه الله لعلهم نسبوا إليهما... لعدم فهم كلامهما فقد قيل: أنهما قالا بجسم لا كالأجسام وبصورة لا كالصور فلعل مرادهم بالجسم الحقيقة القائمة بالذات وبالصورة المهية وإن أخطأ في إطلاق هذين اللفظين عليه تعالى.

ونقل المجلسي رحمه الله كلام صاحب الوافي أيضاً فكلهم مجمعون على وجوب تأويل ما حكى عن الهشامين وفي كلامهما شيء ينبغي التنبيه عليه وهو أن صاحب الوافي احتمل وتبعه المجلسي (رحمهما الله) أن يكون قوله بالتجسيم قبل انتقاله إلى مذهب الإمامية فإنه كان قبله جهمياً من أتباع جهم بن صفوان، وهذا غير صحيح لأن جهم بن صفوان لم يكن مجسماً بل كان من أهل التنزيه مبالغاً فيه حتى أنه أنكر الرؤية في المعراج وفي القيامة، وقد يعترض على من يأوّل كلام الهشامين بأن هذه المعاني الدقيقة التي يحمل كلامهما عليها لم يكن مناسبة لسذاجة السلف وقال صدر المتألهين إن لكلامه - أي ابن الحكم - وجهاً صحيحاً ومسلكاً دقيقاً ومعنى عميقاً سواءً انكشف ذلك له وانفتح على قلبه أم لا فلم يدع علمه التفصيلي بل الارتكازي نظير علم امرئ القيس بأوزان العروض. (ش)

٢ - قوله «قال بعض المتأخرين من أصحابنا» لم يتفق لي العثور عليه في شرح صدر المتألهين وإن كان لغيره أو

الله تعالى صورة لا يستلزم القول بالتجسيم والتركيب فإنَّ مثله قد يصدر عن العرفاء الكاملين إذ لفظ الصورة مشترك عند العلماء بين معان غير ما وقع في العرف من معنى الشكل والخلقة فإنّهم يطلقونها تارة على ماهيّة الشيء، وتارة على وجوده في العقل، وتارة على كمال الشيء وتمامه، وتارة على الموجود البحت الّذي لا تعلّق له بجسم ولا جسماني كالذّوات المفارقة عن الموادّ والأجرام، فيقولون: ذاته صورة الصور وحقيقة الحقائق كأنّ غيره سبحانه بالقياس إليه ناقص الوجود والحقيقة حيث يحتاج إلى مصوِّر يصوِّره ويخرجه من حدِّ القوّة والإمكان إلى حدِّ الفعل فلا يلزم من إطلاق الصورة عليه اعتقاد الجسم كيف؟ وقد ورد الحديث المشهور بين العامّة والخاصّة «أنَّ الله خلق آدم على صورته» انتهى.

أقول: هذا الرّجل يقول نصرة لهشام بأنَّ الرّواية على تقدير صحّتها لا تدلُّ على فساد عقيدته لما ذكره وفيه نظر أمّا أوّلاً: فلأنَّ هذا التوجيه لا يتمشّى من قبل هشام لأنّه يقول: هو صورة أجوف إلى السرَّة والبقيّة صمد أي مصمت كما مرَّ وأمّا ثانياً: فلأنّه لا يجوز إطلاق الصورة عليه سبحانه إمّا لأنّها مشعرة بالتجسيم والتركيب أو لأنَّ إطلاق الاسم والصفة عليه متوقّف على الإذن ولذلك وقع الإنكار على القائلين بالصورة في الرّوايات مطلقاً من غير تفصيل، وأمّا ثالثاً فلأنَّ ما ذكره من الحديث المشهور بين العامّة ونسبه إلى الخاصّة أيضاً فهو على تقدير صحّته مأوّل عند الخاصّة وعند أكثر العامّة وقد استقصينا في ذكر تأويله، في أوّل الباب السابق وسيجيء بعض تأويلاته في باب الرُّوح عن أبي جعفر عليه السلام والله وليُّ التوفيق.

*** الأصل:**

٦ ـ محمّد بن أبي عبدالله، عن محمّد بن إسماعيل، عن الحسين بن الحسن، عن بكر بن صالح، عن الحسن بن سعيد، عن عبدالله بن المغيرة، عن محمّد بن زياد قال: سمعت يونس ابن ظبيان

ـله فهو كلام كامل في هذا الباب وكاف في المقصود ولا يقدح فيه ما أورد عليه الشارح أما قول هشام بن سالم أنه أجوف إلى السرة والبقية صمد فليس بثابت والقدر المسلم المشترك فيه الروايات أنه قال بالجسم أو الصورة والغرض تأويل أصل ما نسب إليه مستفيضاً لا تفاصيل ما حكى.

وأما عدم جواز اطلاق لفظ الصورة عليه تعالى فمسلم إن لم يقيد بما يخرجه عن المعنى المتبادر ولعل المأوّلين لا يأبون من تخطئة هشام في إطلاق لفظ الصورة عليه تعالى وإنما يأبون عن دلالة ذلك على كونه مجسماً كما مر من المجلسي رحمه الله وصدر المتألهين رحمه الله وأما حديث خلقة آدم على صورته فمؤول البتة ومن تأويلاته أن الله تعالى خلق الإنسان خليفة له والاستشهاد إنما هو بقوله على صورته حيث أطلق الصورة عليه تعالى وهو مجاز البتة وقال الشارح في أول الباب السابق: المراد بالصورة الصفة لاختصاصه ـ أي آدم ـ بصفات من الكمال والفضائل وسجود الملائكة له وبالجملة كون ظاهر الحديث مؤولاً لا يضر بالمقصود بأن الغرض إمكان إطلاق الصورة مع التأويل لا بدون التأويل. (ش)

يقول: دخلت على أبي عبدالله عليه السلام فقلت له: إنّ هشام بن الحكم يقول قولاً عظيماً إلّا أنّي أختصر لك منه أحرفاً، فزعم أنَّ الله جسم لأنّ الأشياء شيئان: جسم وفعل الجسم، فلا يجوز أن يكون الصانع بمعنى الفعل ويجوز أن يكون بمعنى الفاعل، فقال أبو عبدالله عليه السلام: **ويحه أما علم أنَّ الجسم محدود متناه والصورة محدودة متناهية فإذا احتمل الحدّ احتمل الزيادة والنقصان وإذا احتمل الزّيادة والنقصان كان مخلوقاً، قال: قلت: فما أقول؟ قال: لا جسم ولا صورة وهو مجسّم الأجسام ومصوِّر الصور، لم يتجزء ولم يتناه ولم يتزايد ولم يتناقص، لو كان كما يقولون لم يكن بين الخالق والمخلوق فرق ولا بين المنشئ والمنشأ لكن هو المنشئ فرّق بين من جسّمه وصوّره وأنشأه، إذ كان لا يشبهه شيء ولا يشبه هو شيئاً.**[1]

*** الشرح:**

(محمّد بن أبي عبدالله، عن محمّد بن إسماعيل، عن الحسين بن الحسن، عن بكر بن صالح) في كتاب التوحيد للصدوق رحمه الله عن الحسين بن الحسن، والحسين بن عليّ، عن صالح بن أبي حماد، عن بكر بن صالح (عن الحسن بن سعيد، عن عبدالله بن المغيرة، عن محمّد بن زياد قال: سمعت يونس بن ظبيان[2] يقول دخلت على أبي عبدالله عليه السلام فقلت له: إنَّ هشام بن الحكم يقول قولاً عظيماً) صدور ذلك القول منه قبل دخوله في دين الحقِّ محتمل.

(إلّا أنّي أختصر لك منه أحرفاً فزعم أنَّ الله جسم لأنَّ الأشياء شيئان) أي نوعان (جسم وفعل الجسم[3]) أي فعل صادر من الجسم، الحصر ممنوع[4] ولا دليل عليه عقلاً ونقلاً (فلا يجوز أن يكون الصانع بمعنى الفعل) لاستحالة احتياج الصانع إلى الفاعل والمحلِّ.

(ويجوز أن يكون بمعنى الفاعل) وهو الجسم لخلوِّه عن المحذور المذكور، وفيه أنّه يلزم احتياج الصانع إلى علّة ماديّة هي الأجزاء، وعلّة فاعليّة هي المؤلّف بين تلك الأجزاء، وعلّة

---

١ ـ الكافي: ١ / ١٠٦.

٢ ـ قوله «يونس بن ظبيان» ضعفه أصحاب الرجال وقالوا أنه كان يضع الأحاديث والعبرة في هذا الحديث بما صح من معناه ومضمونه وأما القدح به في هشام بن الحكم فلا. (ش)

٣ ـ قوله، جسم وفعل الجسم» هكذا نقل أبو محمد بن الحزم دليل المجسمة وتأويل كلام هشام أن الموجود إما أن يكون موجوداً قائماً بذاته كالجوهر بالنسبة إلى العرض وإما فعل الجسم أي حالات وعوارض للموجود القائم بالذات فإذا لم يكن الواجب حالاً في غيره فهو قائم بذاته وأراد بالجسم الشيء القائم بذاته. (ش)

٤ ـ قوله «الحصر ممنوع» إن كان الجسم في كلامه بمعنى الشيء المستقل بذاته فليس الحصر ممنوعاً وأما إن كان المراد منه الجسم اللغوي بمعناه المتبادر فالحصر ممنوع بل يمكن أن يكون الموجود مجرداً قائماً بذاته. (ش)

صوريّة هي الصورة الحاصلة باعتبار التأليف.

(فقال أبو عبدالله عليه السلام: ويحه أما علم أنَّ الجسم محدود متناه)[١] أي له أطراف ونهايات (والصورة) الجسميّة والنوعيّة والشخصيّة (محدودة متناهية) لوجوب تناهي الأبعاد والأقطار.

(فإذا احتمل الحدَّ احتمل الزِّيادة والنقصان) لأنَّ كلَّ قابل للحدِّ والنهاية أعني المقدار قابل للزِّيادة أو النقصان، لا يتأبّى عنهما في حدِّ ذاته، وإن استقرَّ على حدّ معيّن فإنّما استقرَّ عليه من جهة قسر القاسر وجعل الجاعل لا من جهة ذاته.

(وإذا احتمل الزيادة والنقصان كان مخلوقاً) خلقه قادر مريد حكيم وصرفته القدرة القاهرة على وفق الإرادة إلى القبول للجهات المختلفة وساقته الحكمة البالغة إلى الحدود والنهايات المعيّنة ولم يمكنه التخلّف والاستصعاب عن ذلك التصرُّف فيلزم أن يكون صانع جميع الأشياء مصنوعاً مخلوقاً وأنّه محال.

(قال: قلت: فما أقول؟ قال: لا جسم ولا صورة وهو مجسّم الأجسام ومصوِّر الصور) الواو للحال يعني كيف يكون هو جسماً أو صورة والحال أنّه فاعل الاجسام والصور كلّها والفاعل مباين للمفعول[٢] بالبرهان والوجدان.

---

١ ـ قوله «أما علم أن الجسم محدود متناه» أثبت الحكماء أن كل جسم متناه وقد سبقت الإشارة إلى بعض أدلتهم في الصفحة ٢٣٩ و ٢٤٠ من هذا الجزء ولعل هشام بن الحكم كان يعرف ذلك بالدليل العقلي ولعله لم يكن يعرف ولكن الإمام عليه السلام استدل بتناهي بعض أفراد الجسم فأن كثيراً منها متناهية على ما يشاهد وكل شيء متناه يحتمل الزيادة والنقصان إذ لا يمتنع أن يكون أقل أو أكثر مما هو والواجب تعالى لا يتطرق إليه هذا الاحتمال فإن الزائد على مقداره الفعلي لم يوجد فهو ممكن لا واجب والنقصان منه ممكن بأن ينفصل منه شيء وهذا المنفصل ليس بواجب والا لتعدد وهذا الكلام جار في جميع أجزاء الجسم إلى أن ينتهي إلى أقل جزء ـ إن فرض ـ لا يتجزي وجميع هذه ممكن العدم.

فالجسم الواجب ممكن العدم بأن ينفصل منه شيء بعد شيء، ونقول أيضاً كل ما هية من شأنها أن تقبل المقادير المختلفة فنخصصها ببعضها ليس بمقتضى ذاتها بل يحتاج إلى فاعل خارج عن طبيعته يرجح له بعض المقادير دون بعض، وهذا يقتضي الاحتياج وخروج الواجب عن كونه واجباً، وإنما عدل الإمام عليه السلام عن إمكان العدم إلى إمكان الزيادة والنقصان لأن تصور عدم الجسم ليس سهلاً على العوام أما تصور الزيادة والنقصان فسهل عليهم، ولا فرق بين العدم والوجود والزيادة والنقصان إلّا أن الأولين يشملان كل الجسم والثانيين يختصان بالأبعاض.

والحاصل أن ما ليس الوجود عين ذاته أمكن تصور عدمه والجسم ليس الوجود عين ذاته ومن أراد تحقيقاً زائداً على ما ذكر فعليه بشرح صدر المتألهين عليه الرحمة ونقله المجلسي رحمه الله في مرآة العقول بعين عبارته. (ش)

٢ ـ قوله «والفاعل مباين للمفعول، فإن قيل لا بد أن يكون بين الفاعل والمفعول مناسبة فإن الشيء لا يفعل ضده والحرارة لا توجد البرودة إلّا بالعرض والنور لا يكون علة للظلمة وهكذا قلنا الغرض التباين في الرتبة لا

(لم يتجزّء ولم يتناه ولم يتزايد ولم يتناقص) خبر آخر لهو بترك العاطف فهو تعليل ثان لما ذكر. يعني كيف يكون جسماً أو صورة والحال أنّه ليس بقابل للتجزئة والتناهي والتزايد والتناقص في حدِّ ذاته وصفاته إذ هذه الأمور من لواحق الإمكان وتوابع الحدوث ولوازم المقدار، وساحة القدس منزَّه عنها .

(لو كان كما يقولون) من أنّه جسم أو صورة (لم يكن بين الخالق والمخلوق فرق) إذ الخالق على قولهم مثل المخلوق في الذّات والصفات والاحتياج إلى المجسّم والمصوِّر والمدبّر فكون أحدهما خالقاً والآخر مخلوقاً ليس بأولى من العكس، ويتّسع حينئذ دائرة مناقشة الملاحدة، إذ لهم أن يقولوا: إذكان هو جسماً مستغنياً عن الموجد جاز استغناء غيره من الأجسام وعوارضها عن الموجد أيضاً .

(ولا بين المنشئ والمنشأ) أي ولم يكن بين الموجد بلا مثال والمخلوق لا من شيء فرق وهو باطل بالضرورة (لكن هو المنشئ)[1] هذا في الحقيقة استثناء لنقيض التالي لينتج نقيض المقدَّم يعني لكن بين الخالق والمخلوق والمنشئ والمنشأ فرق بالضرورة والله سبحانه هو المنشئ وحده وكلُّ ما عداه مخلوق منشأ فبطل قولهم بالتشابه المفضي إلى عدم الفرق بينهما، ثمَّ أشار إلى دليل

- في الحقيقة ولا يمكن أن يكون نواقص المعلول في العلة وليس في العالم إلا سنخ واحد وهو الوجود فالعلة وجود والمعلول وجود وليس بين الوجود والوجود تباين إلّا بالكمال والنقص والشدة والضعف، وأما الجسم فمعناه وحقيقته مقومة بمعان عديمة نقصية مثلاً يشغل حيزاً ولا يشغل حيزاً آخر وهذا معنى عدمي ومحدود وهو أيضاً عدمي وبعيد عن كل شيء غيره، وهو معنى عدمي وله أثر وخاصة معينة لا تتجاوزها إلى خاصة أخرى .

هذه كلها معان عدمية لا يتحصل حقيقة الجسم إلّا معها وأما علته وهو واجب الوجود فمنزه عن جميع هذه الأعدام وواجد لجميع المعاني الوجودية في كل شيء. (ش)

١ ـ قوله «لكن هو المنشئ» الأوضح في معنى العبارة أن يعود الضمير إلى الجسم والمنشأ بصيغة اسم المفعول يعني لكن الجسم منشأ وفرق بينه وبين من أنشأه وجسمه وصوره ويلزمه حذف كلمة «بينه» للوضوح وهذا تفسير صدر المتألهين وعلى هذا فقوله عليه السلام فرق بصيغة المصدر وعلى تفسير الشارح ضمير هو يرجع إلى الله تعالى والمنشئ بصيغة اسم الفاعل يعني أن الله تعالى هو المنشئ، و«فرق» بصيغة الماضي والمعنى أنه تعالى ميز بين الأجسام والصور بين كل واحد من أفرادها وهو معنى لطيف جداً إلّا أن إطلاق ما هنا كان أنسب من كلمة من بأن يقول فرق بين ما جسم وما صور وما صور وما أنشأ وكانه أريد بما جسم الماديات وبما صور المثاليات والبرزخيات وبما أنشأ مطلق الموجودات الشامل للمجردات المحضة وتقريب الاستدلال أن الذي أنشأ الأمور المتباينة كالجسم والصورة والمجرد يجب أن يكون نسبته إلى جميعها نسبة واحدة، وقال بعض الشارحين هذا رد على بني العباس وأتباعهم حيث نسبوا الأفاعيل السفلية إلى العقل الفعال وهو عجيب. (ش)

آخر على بطلان قولهم وعدم تحقّق المشابهة بقوله (فرق بين من جسمه وصوَّره وأنشأه، إذ كان لا يشبهه شيء ولا يشبه هو شيئاً) «فرق» ماض معلوم من الفرق أو من التفريق و«إذ» ظرف للفرق يعني أنّه فرق بين الأشياء وميّزها في الإيجاد بأن جعل بعضها جسماً وبعضها صورة وبعضها غير ذلك وأنشأها على وفق الحكمة حين كان الله ولا شيء معه حتّى يشبهه شيء ويشبه هو شيئاً في ذاته وإذا كان كذلك فلا يجوز أن يقع المشابهة بعد الإيجاد في أمر من الأمور لأنّ ذلك الأمر إن كان من كماله كان خلوه عنه قبل الإيجاد نقصاً وإذا لم يكن من كماله كان اتّصافه به بعده نقصاً والنقص عليه محالٌ وجب تنزيه قدسه عنه.

*** الأصل:**

٧ ـ محمّد بن أبي عبدالله، عن محمّد بن إسماعيل، عن علي بن العبّاس، عن الحسن ابن عبدالرحمن الحماني قال: قلت لأبي الحسن موسى بن جعفر عليه‌السلام: إنّ هشام بن الحكم زعم أن الله جسمٌ ليس كمثله شيء، عالمٌ سميعٌ، بصيرٌ، قادرٌ، متكلّمٌ، ناطق، والكلام والقدرة والعلم يجري مجرى واحد، ليس شيء منها مخلوقاً فقال: **قاتله الله أما علم أنّ الجسم محدود والكلام غير المتكلّم معاذ الله وأبرأ إلى الله من هذا القول، لا جسم ولا صورة ولا تحديد وكلّ شيء سواه مخلوق، إنّما تكون الأشياء بإرادته ومشيئته، من غير كلام ولا تردّد نفس ولا نطق بلسان.**[١]

*** الشرح:**

(محمّد بن أبي عبدالله، عن محمّد بن إسماعيل، عن عليٍّ بن العبّاس) قال العلامة: إنّه رمي بالغلو وغمز عليه، ضعيف لا يلتفت إليه ولا يعبأ بما رواه (عن الحسن بن عبدالرحمن الحماني) بفتح الحاء المهملة منسوباً إلى حمان وهو اسم رجل، ويحتمل أن يكون بضمِّ الجيم وتشديد الميم منسوباً إلى الجمّة، قال الجوهريُّ: الجمّة بالضمّ مجتمع شعر الرأس وهو أكثر من الوفرة ويقال للرّجل الطويل الجمّة الجمّاني بالنون على غير قياس وأن يكون بالجيم أيضاً منسوباً إلى الجمانة وهي حبّة تعمل من الفضّة وفي كتاب التوحيد الحمامي بالميم قبل الياء نسبة إلى حمام أعين وهو اسم بستان قريب من الكوفة وفي بعض النسخ الحسين بدل الحسن ولا أعرف حالهما[٢].

(قال: قلت لأبي الحسن موسى بن جعفر عليه‌السلام إنَّ هشام بن الحكم زعم أنَّ الله جسم ليس كمثله

---

١ ـ الكافي: ١ /١٠٦.

٢ ـ قوله «وفي بعض النسخ الحسين» والظاهر أنه تصحيف في الكتابة والحسن بن عبدالرحمن في كل موضع رأيناه في إسناد الأحاديث مكبر لكن لم يذكر في كتب الرجال ولم يصرحوا في حقه بشيء من المدح والذم وذكره الشيخ رحمه‌الله في رجال الصادق عليه‌السلام بعنوان الحسن بن عبدالرحمن الأنصاري الكوفي واقتصر على نقله صدر المتألهين في شرحه. وهو حسن. (ش)

شيء) يعني أنّه جسم ممتاز عن غيره من الأجسام لا يماثله شيء منها في نوريّة ذاته وصفات كماله ونعوت جلاله.

(عالم سميع بصير قادر متكلّم ناطق) كأنّه أراد بذلك أنّه سميع بذاته وبصير بذاته وهكذا (والكلام والقدرة والعلم يجري مجرى واحد) في أنّها نفس الذّات (ليس شيء منها مخلوقاً) فالكلام عند غير مخلوق لكونه عين الذّات مثل العلم والقدرة.

(فقال: قاتله الله) كناية عن مقته وإبعاده عن الرَّحمة (أما علم أنَّ الجسم محدود) بحدود ونهايات وأطراف وغايات[١] وأقطار وكيفيّات وبأجزاء وتركيب وأوضاع وتأليف وصور وترصيف وكلُّ ما هذا شأنه فهو ممكن مفتقر إلى الغير من جهات شتّى، والله سبحانه هو الغنيُّ المطلق لا يفتقر إلى شيء أصلاً.

(والكلام غير المتكلّم)[٢] عطف على الجسم اهـ يعني أما علم أنَّ الكلام غير المتكلّم بالضرورة ليعلم قبح ما ذهب إليه من أنّه عين ذاته كالعلم والقدرة وأنّه غير مخلوق مثلهما (معاذ الله) يقال عذت بفلان واستعذت به أي لجأت إليه، وهو عياذي أي ملجائي، وقولهم معاذ تقديره أعوذ بالله معاذاً فهو مصدر مضاف مثل سبحان الله.

(وأبرء إلى الله من هذا القول) ومن دان به، لكونه فحشاً عظيماً على الله سبحانه، وربّما يتوهّم أنَّ فيه مدح هشام حيث قال عليه السلام: أبرء من هذا القول ولم يقل أبرء من هذا القائل للتنبيه على أنّه

---

١ - قوله «بحدود ونهايات وأطراف وغايات» ألفاظ مترادفة وقوله: كيفيات يدل على أن الجسم يتأثر بقبول الكيف وقوله: بأجزاء وتركيب يدل على احتياجه لتركبه إلى الأجزاء وقوله: أوضاع يدل على احتياجه إلى المكان وقوله: تأليف وصورة توصيف يدل على نسب بعض أجزائه إلى بعض وجميع هذه الأمور تدل على الافتقار إذ كل ما ذكر من هذه الأمور لها أقسام وأنواع وأفراد مختلفة لا يمكن أن يجتمع في جسم واحد جميعها وليس بعضها أولى له من بعض فلا بد أن يكون ثبوت واحد من هذه المقادير والكيفيات الغير المتناهية بعلة وليس الواجب معلولاً ثم أن هذا يدل على أن علة احتياج الممكن إلى الفاعل إمكانه لا حدوثه ولا يجب الفاصلة الزمانية بين العلة والمعلول إذ لا فاصلة بين المركب وأجزائه أي الصورة والمادة فإذا حصل المادة والصورة حصل المركب من غير فاصلة زمانية ومع ذلك المركب مفتقر إلى الأجزاء وكذلك الحصول في المكان والتكيف بكيف معين غير منفصل زماناً عن الجسم ومع فرض كونه واجب الوجود كان قديماً مع كيفه ومكانه وهو محتاج فالقديم بالزمان لا ينافي إمكان الوجود فليكن هذا في ذكرك. (ش)

٢ - قوله «والكلام غير المتكلم» فلا يمكن أن يكون من صفات الذات لأن صفات الذات عين الذات وخالفت الأشاعرة فجعلوا الكلام من الصفات القديمة كالعلم والقدرة. وبيان بطلانه وأنه غير معقول مبسوط في الكتب الكلامية. (ش)

نسب إليه هذا القول وهو ليس بقائل به[1] وهذا التوهّم مدفوع بأنّه ينافي قوله «قاتله الله» والتوبيخ المذكور بعده، ولمّا فرغ من توبيخه بعدم علمه بقبح ما ذهب إليه أشار إلى نفي ما اعتقده بقوله (لا جسم ولا صورة ولا تحديد) وهو وإن لم يقل بالصورة والتحديد صريحاً لكن يلزمه ذلك من حيث لا يعلم لأنَّ الجسم لا يخلو عنهما.

(وكلُّ شيء سواه مخلوق) لاستحالة أن يكون له شريك في الوجوب الذّاتي فكلامه مخلوق لأنّه غيره فليس الكلام مثل العلم والقدرة وسائر الصفات الذّاتية ،وإنّما قلنا كأنّه أراد بذلك كذا لأنّه يحتمل أن يكون مراده بقوله عالم سميع بصير قادر متكلّم ناطق أنَّ له علماً وسمعاً وبصراً وقدرة وكلاماً ونطقاً زائدة على ذاته، بها يعلم ويسمع ويبصر ويقدر ويتكلّم وينطق وأنَّ هذه الصفات مشتركة في أنّها قديمة غير مخلوقة وحينئذ قوله عليه السلام «وكلُّ شيء سواه مخلوق بيان لفساد هذا القول إذ القول بزيادة الصفات لا يجامع بأنّها غير مخلوقة إذ كلُّ شيء سواه مخلوق، وآخر الحديث يناسب هذا الاحتمال وقوله عليه السلام «والكلام غير المتكلّم» يناسب الاحتمال الأوّل وحمله على الاحتمال الثاني حينئذ لا يخلو من دقّة وخفاء فليتأمل.

(إنّما يكون الأشياء بإرادته ومشيئته) «يكون» بسكون الواو من الكون أو بكسرها وتشديدها من التكوين يعني إذا تعلّقت إرادته بوجود شيء أذعن له ذلك الشي وتحقّق وجوده على غاية من السرعة بلا تخلّف ولا بطوء وما أمره في ذلك إلّا واحدة كلمح بالبصر أو هو أقرب.

(من غير كلام ولا تردُّد في نفس ولا نطق بلسان) سيجيء أنَّ الكلام والإرادة حادثان والمقصود هنا نفي أنَّ تكوينه للأشياء بأن يصدر عنه الحرف والصوت وينطق بكلمة كن ونحوها لأنَّ ذلك من صفات الخلق وهو سبحانه منزَّه عنها، وكلمة كن في قوله تعالى ﴿**كن فيكون**﴾[2] كناية عن تسخيره للأشياء وجريان حكمه في إيجادها وإحداثها وبأن يصدر عنه إرادة متردّدة في النفس وتكفّر في عواقب الأمور ليعلم وجوه مصالحها كإرادة أحدنا شيئاً فإنّها متوقّف على تصوُّر الفعل والنظر إلى مصالحه والتفكّر في منافعه ليحصل اعتقاد النفع وانبعاث الشوق إلى أن يبلغ حدّاً يرجّح الفعل منه

---

١ ـ قوله «وهو ليس بقائل به» هذا مذهب الشارح بعينه إذ قد مرَّ منه في صدر الباب أن ما نسب من التجسيم إلى هشام بن الحكم غير ثابت بل غير صحيح لكنه أراد هنا المناقشة في العبارة فقط وفي المقام كلام آخر نبّه عليه فيما مضى وهو أن القول قد يكون مقدوحاً من غير قدح في قائله وربما يكون الرجل غير قائل بجسميته تعالى حقيقة بل يعبر بلفظ الجسم مريداً به الموجود المستقل كما حمل عليه المجلسي رحمه الله كلام الهشامين وحينئذ فالقدح في قوله لا في قائله نظير من قال: له ماهية. ولم يرد الماهية المصطلحة ومن قال أنه تعالى مستطيع وسخي بدل أن يقول قادر وجواد، أو عارف بدل أن يقول عالم وهكذا. (ش)

٢ ـ سورة البقرة : ١١٧.

على الترك وما ذلك إلّا لنقصان العلم المنزَّه جناب الحقِّ عنه، بل إرادته لإيجاد الأشياء عبارة عن إيجادها وإحداثها، ولذلك لا يلزم أن يكون محلاً للحوادث مع أنَّ الإرادة حادثة، وبالجملة فيه تنزيه له جلّ شأنه أن يعرض له من جهة ما هو فاعل شيء من هذه الكيفيّات فإنّها من عوارض الإمكان، ولواحق الحركة الّتي هي من عوارض الجسم الّذي يفعل بالآلة والتفكّر ويحتاج في فعله إلى الحركة الّتي تشتدُّ وتضعف والله سبحانه منزَّه عن جميع ذلك.

* **الأصل:**

٨ ـ عليُّ بن إبراهيم، عن محمّد بن عيسى، عن يونس، عن محمّد بن حكيم قال: وصفت لأبي الحسن عليه السلام قول هشام الجواليقي وما يقول في الشابِّ الموفّق ووصفت له قول هشام بن الحكم فقال: **إنّ الله لا يشبهه شيء**.[1]

* **الشرح:**

(عليُّ بن إبراهيم، عن محمّد بن عيسى، عن يونس عن محمّد بن حكيم قال: وصفت لأبي الحسن عليه السلام قول هشام الجواليقي وما يقول في الشابّ الموفّق) فقد عرفت تفسيره سابقاً (ووصفت له قول هشام بن الحكم) من أنّه جسم.

(فقال: إنَّ الله لا يشبهه شيء)[2] هذا من أوجز الكلام في تنزيه الواجب عمّا لا يليق به مثل

---

١ ـ الكافي: ١ / ١٠٦.

٢ ـ قوله «إن الله لا يشبهه شيء» يمكن أن يكون دليلاً نقلياً في مقابلة أهل الظاهر المتمسكين ببعض الاخبار في تجسيم الواجب تعالى وبيانه أنه لو كان جسماً كان شبيهاً بخلقه وقد نص الكتاب على أنه ليس كمثله شيء، فإن قالوا نحن أيضاً نقول هو جسم لا كالأجسام ونعترف بأنه ليس كمثله شيء؟ قلنا هذا الكلام مشتمل على التناقض إذ لو كان جسماً كان له مثل.

ويمكن أن يكون دليلاً عقلياً بأنه لو كان جسماً كان شبيهاً بمخلوقاته وهذا محال لأن وجه الشبه صفة مشتركة بينه وبين خلقه البتة فيلزم تركيب ذاته مما به الاشتراك وما به الأمتياز، فإن قيل ما تقول في سائر الصفات المشتركة كالعلم والقدرة؟ قلنا هذه الصفات مشتركة في المفهوم فقط كالوجود لا في الحقيقة وأما الجسمية عند أهل التجسيم فهو حقيقة فينا وحقيقة في الباري تعالى والاشتراك في الحقيقة لا في صرف المفهوم ونتقل هنا متن كتاب الإشارات في نفي الجسمية عنه تعالى وفي عدم شبيه له أصلاً وعلى القارئين تطبيق ما قاله الشيخ على ما ورد في الأحاديث ولا اختلاف بينهما في المعنى، قال الشيخ: كل متعلق الوجود بالجسم المحسوس يجب به لا بذاته وكل جسم محسوس فهو متكثر بالقسمة الكمية وبالقسمة المعنوية إلى هيولى وصورة وكل جسم محسوس فنجد جسماً آخر من نوعه أو من غير نوعه إلّا باعتبار جسميته فكل جسم محسوس وكل متعلق به معلول.

وقال أيضاً: واجب الوجود لا يشارك شيئاً من الأشياء في ماهية ذلك الشيء لأن كل ماهية لما سواه مقتضية لإمكان الوجود وأما الوجود فليس بماهية لشيء ولا جزء من ماهية شيء أعني الأشياء التي لها ماهية لا

الجسميّة والصورة والتحديد وغيرها من صفات الممكنات المحدثة وكمالاتها المستفادة من الغير المستلزمة للنقصان والافتقار وإذا كان منزّهاً عن أمثال هذا ممّا يوجب النقصان والزّوال كان باعتبار اتّصافه بأشرف طرفي النقيض في المرتبة الأعلى من الكمال وهو العليُّ الكبير.

- يدخل الوجود في مفهومها بل هو طار عليها فواجب الوجود لا يشارك شيئاً من الأشياء في معنى جنسي ولا نوعي فلا يحتاج إلى أن ينفصل عنها بمعنى فصلي أو عرضي بل هو منفصل بذاته. انتهى كلامه.

وبقى في هذه المسألة غموض وهو أن المنقول عن هشام بن الحكم القول بالجسم وعن ابن سالم القول بالصورة ويدل النقل على أن القولين مختلفان كما مرَّ «أن أصحابنا اختلفوا في التوحيد منهم من يقول: إنه جسم ومنهم من يقول صورة» ولا ندري ما أرادوا بالصورة في مقابل الجسم وروى أن القائل بالصورة قال: بالشاب الموفق. وقال: بأنه أجوف إلى السرة والباقي صمد وهل الشاب الموفق الأجسم والأجوف كذلك، فلعل القائل بالجسم قال بالجسم المادي والقائل بالصورة بالجسم المثالي ولا ينافيه وصفه بالشاب والأجوف إذ اطلق على الأجسام المثالية أمثال ذلك قال تعالى ﴿إني أرى سبع بقرات سمان يأكلهن سبع عجاف﴾ وقال ﴿رأيت أحد عشر كوكباً والشمس والقمر رأيتهم لي ساجدين﴾ وقال ﴿إني أراني أحمل فوق رأسي خبزاً تأكل الطير منه﴾ ولكن لا فائدة في تحقيق القولين مع أن النسبة غير ثابتة. (ش)

باب صفات الذات[1]

صفات الذّات عند الأشاعرة[2] ما قام به أو اشتق عن معنى قائم به كالعلم وعندنا ما لا يجوز سلبه عنه قطّ فإنّ العلم مثلاً عندهم صفة زائدة قائمة بذاته تعالى ولا ينفكّ ذاته عنها أبداً وأزلاً، وهذا غير صحيح عندنا إذ لا قديم إلّا هو بل ذاته المقدّسة علم بكلّ معلوم وجد أو لم يوجد، فالتغيّر إنّما هو في المعلوم وهو معدوم تارة وموجود أخرى والعلم واحد في الحالتين لا تغيّر فيه بالزّيادة والنقصان والظهور.

وصفات الفعل عندهم ما اشتق منه من أمر خارج عن الذّات كالخالق والرّازق فإنهما مشتقّان من الخلق والرّزق، وعندنا ما يجوز سلبه عنه في الجملة فانّه كان في الأزل ولم يكن خالقاً ورازقاً، ولا نريد أنّه يتجدّد له صفاته حادثة كما زعمه طائفة من المعتزلة لأنّه أجلّ وأعظم من أن يكون محلّ الحوادث بل نريد أنّه يفعل هذه الأشياء ويوجدها من غير تغيّر في ذاته وحدوث صفة له، وزيادة البحث في باب صفات الفعل .

---

١ ـ قوله «صفات الذات» قال صدر المتألهين وتبعه المجلسي ﷺ في مرآة العقول واللفظ لهما رحمهما الله، إن صفاته على ثلاثة أقسام: منها سلبية محضة كالقدوسية والفردية، ومنها إضافية محضة كالمبدئية (والخالقية) والرازقية ومنها حقيقة سواء كانت ذات إضافة كالعالمية والقادرية أو لا كالحياة والبقاء ولا شك أن السلوب والإضافات زائدة على الذات وزيادتها لا توجب انفعالاً ولا تكثراً (وقيل [لكن يجب أن يعلم] أن السلوب كلها راجعة إلى سلب الإمكان [فإنه يندرج فيه الجوهرية وسلب الجسمية وسلب المكان والحيز والشريك والنقص والعجز والافة وغير ذلك] والإضافات راجعة إلى الموجدية... وأما الصفات الحقيقية (فالحكماء والإمامية) على أنها غير زائدة. ما بين الهلالين زيادة للمجلسي وبين المعقفتين زيادة لصدر المتألهين. (ش)

٢ ـ «صفات الذات» بالغ أبو محمد بن الحزم على سائر خزعبلاته في إنكار إطلاق الصفة على الله تعالى فقال لم ينص قط في كلامه المنزل على لفظة الصفات ولا على لفظ الصفة ولا حفظ عن النبي ﷺ بأن لله تعالى صفة أو صفات نعم ولا جاء قط عن أحد من الصحابة رضي الله عنهم ولا عن أحد من خيار التابعين ولا عن أحد من خيار تابعي التابعين ومن كان هكذا فلا يحل لا حد أن ينطق به، ولو قلنا إن الإجماع قد تيقن على ترك هذه اللفظة لصدقنا فلا يجوز القول بلفظ الصفات ولا اعتقاده بل هي بدعة منكرة، وقال: وإنما اخترع لفظ الصفات المعتزلة وهشام ونظراؤه من رؤساء الرافضة وسلك سبيلهم قوم من أصحاب الكلام سلكوا غير مسلك السلف الصالح ليس فيهم أسوة ولا قدوة وحسبنا الله ونعم الوكيل انتهىٰ .

وما أشبه كلامه بكلام بعض الأخباريين في إنكار اصطلاحات أهل الأصول والحق أن النظر في الصفات أهم وأوجب من إثبات الذات إذ ما من أحد من العقلاء إلّا أثبت ذاتاً هو واجب الوجود حتى الماديين والملاحدة والدهرية، وإنما الخلاف بين المليين وبينهم في الصفات فالأنبياء والحكماء يثبتون له العلم والقدرة وغيرهما والماديون وأمثالهم يجعلون المادة أو الأجزاء المنبثة والمكان والزمان واجب الوجود فالاختلاف في صفة العلم والقدرة والحياة. (ش)

*** الأصل:**

١ ـ عليّ بن إبراهيم، عن محمّد بن خالد الطيالسي، عن صفوان بن يحيى عن ابن مسكان، عن أبي بصير قال: سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: **لم يزل الله عزّ وجلّ ربّنا والعلم ذاته ولا معلوم، والسمع ذاته ولا مسموع، والبصر ذاته ولا مبصر والقدرة ذاته ولا مقدور، فلمّا أحدث الأشياء وكان المعلوم وقع العلم منه على المعلوم والسمع على المسموع، والبصر على المبصر، والقدرة على المقدور**، قال: قلت: فلم يزل الله متحرّكاً؟ قال: فقال: **تعالى الله، إنّ الحركة صفة محدثه بالفعل**، قال: قلت فلم يزل الله متكلّماً؟ قال: فقال: **إنّ الكلام صفة محدثة ليست بأزليّة، كان الله عزّ وجلّ ولا متكلّم**.[١]

*** الشرح:** (عليٌّ بن إبراهيم، عن محمّد بن خالد الطيالسي، عن صفوان بن يحيى، عن ابن مسكان عن أبي بصير قال: سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: ألم يزل الله عزّ وجلّ ربّنا والعلم ذاته ولا معلوم) قيل: علمه بالشيء قبل وجوده هو العلم بأنّه سيقع لا العلم بأنّه واقع لأنّه جهلٌ، أقول: الجهل إنّما يلزم لو علم أنّه واقع في غير وقته والحق أنّ علمه بما وقع وما هو واقع وما سيقع على نحو واحد من غير ترتّب بالنظر إلى ذاته المقدّسة المنزهة عن الامتداد الزماني ولواحقه من الماضوية والحاليّة والاستقباليّة والتقدُّم والتأخّر وإنّما هذه الأمور يتحقّق في المعلومات المتغيّرة الزمانيّة المترتّبة في حدِّ أنفسها، فعلمه بما في القيمة كعلمه بما هو واقع الآن، وعلمه بما هو واقع الآن كعلمه بما وقع في زمن الطوفان من غير تغيّر وتفاوت في علمه أصلاً.

(والسّمع ذاته ولا مسموع[٢] والبصر ذاته ولا مبصر) اختلف العلماء في أنَّ السمع والبصر نفس

---

١ ـ الكافي: ١ /١٠٧.

٢ ـ قوله «والسمع ذاته ولا مسموع» من الثابت في الديانات الحقة والشرائع الإلٰهية الاعتقاد بالدعاء وإن الله تعالى يسمع كل من يدعوه وبذلك يعبدون الله ويوحدونه ويثنون عليه ويمجدونه وكذلك يبصر عمل كل عامل في الخير والشر والسر والعلانية ولولا ذلك لم يجتنبوا المعاصي وإنه يعلم سرائر القلوب وأسرار الضمائر وأما اللمس والشم والذوق فلم يرد التعبد باطلاقها عليه فلا يجوز وإن كان له العلم بالمذوقات والمشمومات والملموسات كما له علم بالمبصرات والمسموعات من غير فرق.

هنا خلاف بين أتباع المشائين وأصحاب الكلام، فقال الأولون علمه تعالى بالجزئيات بوجه كلي وقال الآخرون معنى بصره علمه بالمبصرات وسمعه علمه بالمسموعات ولم يتبين لي إلى الآن ما الفرق بين القولين مع أنهما متفقان على عدم الاحساس وأن علمه بغير آلة وحاشا أن يتوهم في أكابر القوم اعتقاد كون الواجب تعالى أنقص في العلم من المخلوقين لكن العوام يظنون العلم بالحس البصري أقوى العلوم وأوضحها ويلزمها أن يكون الواجب تعالى الفاقد للآلة الحاسّة أدون في العلم من مخلوقاته وهو باطل، وليس الحكيم المشائي ولا المتكلم بهذه المرتبة من الغباوة حتى يظن في حقهما أنهما يريدان بما قالا نقص علمه تعالى وأكملية الحيوان بالقوة الباصرة عليه بل مقصودهم أن هذا العلم والكشف الذي يحصل لنا بالبصر حاصل له

العلم بالمسموعات والمبصرات أو صفة أُخرى غيره؟ فذهب المحقّقون إلى الأوّل وذهب طائفة إلى الثاني وقالوا: ذكرهما مع العلم في كثير من الآيات والرّوايات وإثباتهما بالدّليل بعد إثبات العلم بجميع المعلومات دليل على المغايرة والحقُّ هو الأوّل لدلالة كثير من الرّوايات الآتية عليه وذكر الخاصّ مع العام شايع وإثباتهما بالدّليل بعد إثبات عموم العلم للدّلالة على تحقّق هذا العلم المخصوص له سبحانه أعني العلم بالمسموع والمبصر من حيث أنّه مسموع ومبصر حتّى أنّهما حاضران عنده على هذه الحيثيّة بالمشاهدة الذّاتيّة بلا آلة كما أنّهما حاضران عندك بالمشاهدة العينيّة والملاحظة الآلية، فإثبات السمع والبصر من حيث أنّهما علم داخل تحت إثبات العلم مطلقاً ومن حيث الخصوصيّة المذكورة مفتقر إلى دليل على حدة، فإن قلت: كما أنّه تعالى عالم بالمسموع والمبصر بالحيثيّة المذكورة كذلك هو عالم بالملموس مثلاً من حيث أنّه ملموس فلم لا يطلق عليه اللّامس للدّلالة على أنّه عالم بالملموسات بالحيثيّة المذكورة، قلنا: لا ريب في أنّه عالم بها من هذه الحيثيّة لكن إطلاق الاسم عليه موقوف على الإذن حتّى أنّه لو لم يقع الإذن على إطلاق السميع والبصير عليه لما أطلقناهما عليه.

وقال بعض أصحابنا فإن قلت: لم يكن شيء من المسموعات والمبصرات في الأزل فلم يكن الله سميعاً وبصيراً في الأزل[1] إذ لا يعقل سماع المسموعات الحادثة وإبصار المبصرات الحادثة

-أوضح وأكمل وأقوى أضعافاً مضاعفة ومراتب غير متناهية من غير احتياج إلى آلة، وعبر عنه المتكلم: بأنه علم المبصرات. والمشائي: بأنه علم بوجه كلي أي بغير آلة ولتحقيق على مذهب الإشراقي محل آخر. (ش)

١ - «فلم يكن الله سميعاً وبصيراً في الأزل» لا يخفى أن الإدراك يوجب ارتباطاً بين المدرك والمدرك والعالم والمعلوم وأن هذا الارتباط في الحس عبارة عن تأثير المحسوس في الحاس بأن يكون الأشياء علة في الجملة والحواس معلولة في حيثية ما ولا شك أن هذا الإدراك الحسي يستلزم وجود المحسوس بالفعل إذ لو لم يكن بعد موجوداً لم يتعقل تأثيره في الحس ولذلك لا يجوز لنا رؤية أمور لم توجد بعد وتوجد في الزمان المستقبل وأما الذي وجد في الزمان الماضي وانقضى فربما أمكن تأثيره بالأعداد مثلاً ما تنبه له القدماء من سماع صوت الرعد بعد حدوث سببه بزمان وما يعتقده أهل زماننا من أنه يمكن رؤية كواكب كانت موجودة سابقاً وأرسلت نورها إلينا قبل سنين ثم عدمت الكواكب وبقي النور فيمكن لنا رؤية شيء كان في الزمان الماضي وأما المستقبل فرؤيته غير ممكنة إذ لا يمكن تأثير ما لم يوجد بعد بوجه ثم أن هذا النوع من الارتباط غير متصور بين الواجب تعالى ومخلوقاته إذ لا يمكن أن يكون ذاته متأثرة من الأشياء حتى يدرك بل الواجب أن يكون الارتباط الموجب للعلم هو علية الواجب تعالى لمخلوقاته فسمعه وبصره وعلمه راجعة إلى الارتباط العلي بينه وبينها وقد حقق ذلك المحقق الطوسي ﷺ في موضعه فيرجعالكلام إلى أن الارتباط بين العالم والمعلوم والسميع والمسموع والبصير والمبصر الذي هو مناط الإدراك قد يكون بتأثير المعلوم في العالم وحينئذ لا يمكن إبصار ما لم يوجد وقد يكون بتأثير العالم في المعلوم فلا مانع من إبصار ما سيأتي والحاصل أن الإدراك متفرع على الارتباط والارتباط متوقف على التأثير فإن كان بتأثير المعلوم في العالم لم

في الأزل، قلنا إنّه تعالى سميع وبصير في الأزل بمعنى أنّه كان على وجه إذ أوجد المسموع والمبصر لأدركهما عند وجودهما.

أقول كلٌّ واحد من السؤال والجواب ليس بشيء أمّا السؤال فلأنَّ السمع والبصر عبارة عن العلم والعلم بالشيء غير متوقّف على وجوده. وقد يتحقّق ذلك في أفراد البشر فكيف الباري الّذي لا يخفى عليه شيء، وأمّا الجواب فلأنَّ فيه اعترافاً في الحقيقة بورود السؤال وأنّه تعالى لا يدرك المسموع والمبصر قبل وجودهما وإشعاراً بأنَّ فيه جلَّ شأنه استعداداً لحصول العلم والإدراك تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً .

(والقدرة ذاته ولا مقدور) لأنّه تعالى كان في الأزل قادراً على الإيجاد في لا يزال[1] ولأنَّ القادر هو الّذي إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل، وهذا أمر متحقّق له في الأزل قبل وجود المقدور، وقد ظهر ممّا قرَّر أنَّ هذه الصفات أزليّة وأمّا أنّها نفس ذاته المقدَّسة فلأنّها لو كانت زائدة عليها فإن كانت وجوداتها واجبة لزم تعدُّد واجب الوجود بالذَّات وإن كانت ممكنة لزم افتقار الواجب الذَّات إلى الممكن، وبالجملة كان جلَّ شأنه عليماً سميعاً بصيراً قديراً في الأزل بذاته المقدَّسة الأحديّة لا بالمعنى المتعارف فينا، وإن لم يكن شيء من المعلومات والمسموعات والمبصرات والمقدورات موجوداً فيه فذاته وعلمه وسمعه وبصره وقدرته شيء واحد وإنّما يختلف بحسب اعتبارات يحدثها العقول بالقياس إلى المخلوقات، فإنَّ ذاته المقدَّسة من حيث أنّه لا يخفى عليها

- يمكن إدراك ما في المستقبل وأمكن إدراك ما في الماضي حساً وإن كان بتأثير العالم في المعلوم جاز إدراك ما في المستقبل والماضي جميعاً. (ش)

١ - قوله «كان في الأزل قادراً على الإيجاد في لا يزال» هذا الذي ذكره الشارح راجع إلى القادر بالقوة والاستعداد الذي زيفه بالنسبة إلى السمع والبصر كما أن أحداً منا قادر بالقوة والاستعداد على الكتابة والصنعة وإن لم نكتب بالفعل ولم نصنع بالفعل ومثله رازق ولا مرزوق وخالق ولا مخلوق وهو بعيد بل الظاهر أن المراد أنه القادر بالفعل وحين لا مقدور كما أنه العالم حين لا معلوم والسميع حين لا مسموع والبصير حين لا مبصر كذلك ومرجع الجميع إلى ربط الحادث بالقديم والأشكال المختلج في ذهن الانسان هنا هو الأشكال المعروف في مسألة ربط الحادث بالقديم وتأخر الحادثات عن أزليته مع كونه تعالى علة تامة ولا يحل الخوض فيه إلّا للعقول الخالية عن شوائب الأوهام وعلى سائر الناس الإقرار بما ورد عن الأئمة المعصومين وتفويض معناه إليهم عليهم السلام وما ذكرناه في السمع والبصر كاف هنا قال صدر أهل التحقيق في الأمة وشارح غوامض أسرار الأئمة عليهم السلام .

هذا المقصد في غاية الغموض والدقة فإن العلم والقدرة والسمع والبصر من الصفات الحقيقية التي يلزمها الإضافة وقد علمت أن إضافاته تعالى كلها راجعة إلى إضافة القيومية فكيف يتصور علم ولا معلوم وقدرة ولا مقدور وسمع وبصر ولا مسموع ولا مبصر وقيوم ولا متقوم به وهذه مسألة ربط الحادث بالقديم انتهى. وحله بما ذكر في محله (ش)

المعلومات علم ومن حيث أنّه لا يخفى عليها المسموعات سمع وكذا البواقي.

(فلمّا أحدث الأشياء) بواسطة أو بغيرها[١] (وكان المعلوم) الظاهر أنّ «كان» تامّة بمعنى وجد وإنّ في الكلام اختصاراً أي كان المعلوم والمسموع والمبصر والمقدور (وقع العلم منه على المعلوم والسمع على المسموع والبصر على المبصر والقدرة على المقدور) يعني وقع العلم على ما كان معلوماً في الأزل وانطبق عليه لا على أمر يغايره ولو في الجملة، والمقصود أنّ علمه قبل الإيجاد هو بعينه علمه بعد الإيجاد والمعلوم قبله هو المعلوم بعينه بعده من غير تفاوت وتغيّر في العلم أصلاً، وليس هناك تفاوت إلّا تحقق المعلوم في وقت وعدم تحققهُ قبله. وليس المراد بوقوع العلم علىٰ المعلوم تعلّقه به تعلّقاً لم يكن قبل الإيجاد لأنّ علمه تعالى متعلّق به قبل الإيجاد وبعده على نحو واحد، وهذا الّذي ذكره عليه السلام هو المذهب الصحيح الّذي ذهب إليه الفرقة الناجية الإماميّة وأكثر المخالفين، قال قطب المحقّقين في درّة التاج: ذهب جمهور مشايخ أهل السنّة والمعتزلة إلى أنّ العلم بأنّ الشيء سيوجد نفس العلم بذلك الشيء إذا وجد لأنّ من علم علماً قطعيّاً بأنّ زياداً يدخل البلد غداً عند طلوع الشمس مثلاً يعلم بذلك العلم بعينه عند طلوع الشمس أنّه دخل البلد، ولو احتاج أحدنا إلى تعلّق علم آخر به فإنّما احتاج إليه لطريان الغفلة عن العلم الأوّل والغفلة على الباري ممتنعة.

(قال: قلت: فلم يزل الله تحرّكاً؟ قال: فقال: تعالى الله) من أن تعرضه الحركة (إنّ الحركة صفة محدثة بالفعل) لعلّ المراد بالتحرّك التغيّر والانتقال من حال إلى حال فكأنّ السائل توهّم أنّ العلم والسمع والبصر والقدرة إذا كانت عين الذّات ومتعلّقها وهو المعلوم والمسموع والمبصر والمقدور يتغيّر ويتبدّل من حال إلى حال كان العلم يعني الذّات يتغيّر بتغيّره من حال إلى حال أيضاً فأجاب عليه السلام بأنّ الحركة صفة حادثة متعلّقة بالفعل الحادث وهو المعلوم وأخواته دون الفاعل أعني الذّات المقدّسة[٢] المنزّهة عن طريان التغيّر والانتقال.

---

١ ـ قوله «بواسطة أو بغيرها» أو للتقسيم فإن الموجود قسمان الأول ما صدر منه تعالى بغير واسطة كالعقل الأول على مذهب المشائين والثاني ما صدر منه بواسطة كسائر الممكنات وليس معنى الوساطة التفويض كما توهمه بعض المغفلين بأن يكون الأول تعالى أوجد العقل الأول ثم فوض أمر إيجاد غيره إليه بل لا مؤثر في الوجود إلّا الله كما قال الحكماء ووساطة الوسائط نظير شفاء الأمراض بالأدوية وإزهاق النفس بالمسموم. (ش)

٢ ـ قوله «أعني الذات المقدسة» لا ريب أن ذاته تعالى لا يتصف بالتغير لأن كل ما هو لائق به من صفات الكمال حاصل له أزلاً وأبداً وهذا ضروري في العقل وضروري في مذهبنا وإن تفوه أحد من أهل الظاهر بما ينافيه فهو تعبير من غير التزام بمفاسده، قال القاضي سعيد القمي في شرح حديث مروي في الأسماء والصفات عن أبي هاشم الجعفري عن أبي جعفر الثاني عليه السلام عند شرح قوله عليه السلام والله واحد لا متجزي ولا

وقيل: المراد بالتحرُّك والحركة هنا الإيجاد والخلق ومنشأ السؤال أنّ السامع لمّا سمع أنّ صفاته تعالى مثل العلم والسمع وغيرهما عين ذاته الأزليّة، توهّم أنّ الخلق والإيجاد أيضاً عينها فتوهّم أنّه تعالى لم يزل خالقاً موجداً فأجاب عليه السلام بأنّ صفاته القديمة الذّاتية عين ذاته والخلق والإيجاد من الصفات الحادثة والفعليّة.

أقول: لا مجال لهذا التوهّم بعد سماع السائل قوله عليه السلام ولا معلوم ولا مسموع ولا مبصر ولا مقدور وقوله فلّما أحدث الأشياء (قال: قلت: فلم يزل الله متكلّماً) توهّم أنّ الكلام من الصفات الذّاتية وأنّه مثل العلم ونحوه عين ذاته (قال: فقال: إنّ الكلام صفة محدثة ليست بأزليّة كان الله تعالى ولا متكلّم) اتّفقت الأمّة على أنه تعالى متكلّم وقد دلّت عليه الآيات، والرّوايات من طرق العامّة والخاصّة وهم بعد ذلك اختلفوا في حدوثه وقدمه ومحلّه فذهب الإماميّون رضوان الله عليهم أجمعين إلى أنّه حادث لدلالة هذه الرّواية وغيرها من الرّوايات المتكثرة المروية عن العترة

- متوهم بالقلة والكثرة وكل متجزي أو متوهم بالقلة والكثرة فهو مخلوق قال القاضي في عد فوائد هذا الكلام أن هذا الحكم منه عليه السلام صريح في كفر من زعم أن العالم مسبوق بزمان موهوم نفس أمري ينتزع من بقاء الواجب تعالى سواء قال بعينية الصفات أو لا، إذ يلزم كونه تعالى متوهماً بالقلة والكثرة، ومن البين أن المتوهم بهما مخلوق عقلاً ونقلاً وهذا كفر محض أما النقل فواضح وأما العقل فلان منشأ الانتزاع في نفس الأمر لا بد أن يكون حيثية يصح منها انتزاع ذلك دون هذا كما أن الجسم عند من يقول باعتبارية الأطراف بحيث تنتزع هي منها وكونه ذا امتدادات مخصوصة بحيث لو كانت موجودة لكانت هذه التي يشير إليها القائل بوجودها إشارة حسية، فتوهم الزمان في شيء يقتضي أمرين أحدهما كونه ذا امتداد وأجزاء وحصص يفرض فيه النصف والثلث وغيرهما ويمكن انطباقه لشيء آخر وإلّا لم يصح الانتزاع وذلك مثل ما يقول بوهمية الزمان الذي نحن فيه فإنه لا يأبى من توهم الإنصاف والانطباق والزيادة والنقصان وغير ذلك وثانيهما كون أبعاضه المتوهمة مختلفة الأحوال غير مستقرة على حال وإلّا لم يصح متوهم الزمان المنقضي فيه انتهى كلامه.

وهو حسن دقيق وإني لا أوافقه في تكفير القائل بالزمان المتنزع من ذات الواجب وإن كان قولاً فاحشاً في الفساد بل أفحش وأفسد من قول المجسمة لأن ما ذكره القاضي من الأدلة الدقيقة التي لا يتوقع من حشوية أهل الظاهر التنبيه لها وفهم معانيها، وقلنا إن الكفر يثبت بإنكار التوحيد والرسالة صريحاً أو بمقدمات مفضية إليه بملازمة بينة وقد أمرنا الشارع بحمل أفعال المسلمين وأقوالهم على الصحة، وقد رأينا من أهل الظاهر وغيرهم الإلتزام بالمتناقضين وبطلانه أظهر من انتزاع مفهوم الزمان من ذات ثابت لا يتغير ورأيت رجلاً لا أتهمه في الدين والورع ولا أعتقد فيه غير التقوى والصلاح ويلتزم بإمكان انتزاع الزمان من بقاء الواجب تعالى أزلاً كما حكى القاضي وكان يعتقد نزول الملائكة من خروق الأفلاك ويقول لا يمكن عبورهم عن الأفلاك من غير خرق والتيام فقيل له كيف يدخلون القبور للسؤال من الأموات أم كيف يدخلون من الجدر والأبواب المسدودة كل السد بحيث لا يكون فيه منفذ للهواء قال: إن الله قادر على أن يدخلهم من وراء الموانع والسدود فقيل له كيف يقدر تعالى على ذلك ولا يقدر على إجازتهم من الأفلاك من غير خرق وجسم الفلك عندهم ألطف من كل جسم.(ش)

الطاهرة على حدوثه ولأنَّ الكلام عبارة عن الألفاظ المركبّة والمعاني المرتّبة ولا يعقل منه غيرهما ولا شكَّ أنَّ كلَّ واحد منهما حادث وأيضاً لو كان الكلام قديماً لزم تحقّق الخطاب والطلب في الأزل بدون المخاطب وأنّه سفه لا يليق بجناب القدس، وإذا ثبت حدوثه ثبت أنّه ليس عين ذاته تعالى لأنَّ صفاته الذّاتيّة الأزليّة عين ذاته دون غيرها من الصفات الحادثة الفعليّة ولا قائماً بذاته تعالى لاستحالة حلول الحوادث فيه، بل هو قائم بالهواء أو بجبرئيل أو بالشجر أو بغيره من الأجسام الجماديّة، وكونه تعالى متكلّماً عبارة عن إيجاد الكلام في هذه الأمور وأمثالها.

وأورد عليهم بعض متعصّبي الأشاعرة الإيراد المشهور بين أصحابه وهو أنّه لو جاز إطلاق المتكلّم على شيء باعتبار كلام قائم بغيره لجاز إطلاق المتحرِّك عليه باعتبار حركة قائمة بغيره، ثم قال: والحقُّ أنَّ هذه المناقشة ضعيفة أمّا معنى فلأنّه لا يمنع منه تعالى أن يخلق الأصوات المخصوصة في جسم حيواني أو جمادي ويجعلها دليلاً على أنّه تعالى مريد لشيء أو كاره له وأمّا لفظاً فلأنَّ النزاع إنّما يرجع إلى أمر لغويّ وهو أنّه هل يصحُّ بحسب اللّغة إطلاق المتكلّم على خالق تلك الأصوات في الأشياء المذكورة أم لا يصحُّ بل يعتبر في صحّة الإطلاق قيام المبدأ المشتقّ منه به والأمر فيه هيّن فهذه المناقشة ليست بدافعة لقولهم وإنّما الدّافع له هو ثبوت الكلام النفسي القديم القائم بذاته تعالى.

أقول: لا دليل على اعتبار قيام المبدأ ولا على ثبوت الكلام النفسي كما ستعرفه، وذهب الأشاعرة إلى أنَّ له تعالى كلاماً نفسيّاً قديماً قائماً بذاته كسائر الصفات الذّاتية عندهم ونحن لا نعرفه وهم أيضاً لا يعرفونه وقد صدر ذلك عن لسان الأشعري مخالفاً لجميع العقلاء السابقين، قال بعض أصحابنا ويؤيّده ما نقل السيّد معين الدِّين الأُيجي الشافعي في بعض رسائله عن بعض العلماء أنّه قال ما تلّفظ بالكلام النفسي أحد إلّا في أثناء المائة الثانية ولم يكن قبل ذلك في لسان أحد انتهى.

ولا ريب في أنَّ هذا إيراد على الأشاعرة واستدلّوا على ذلك بأنّ كلامه تعالى صفة له وكلّ ما هو صفة له فهو قديم فكلامه قديم وإذ ليس هو هذه الحروف المركبّة ومعانيها المرتبة الدَّال عليها اللّفظ بحسب الوضع والتأليف لحدوثهما فهو أمر آخر، وهو المراد بالكلام النفسي القائم بذاته تعالى وأنت تعلم أنّ هذا الكلام لا طائل تحته لأنَّ قولهم كلامه تعالى صفة له ممنوع وإنّما يتمُّ ذلك لو ثبت الكلام النفسي فإثباته من باب المصادرة على المطلوب ولو أثبتوه بأنّه تعالى متكلّم بالاتّفاق والمتكلّم في اللّغة من قام به صفة التكلّم والكلام، قلنا أوّلاً لا نسلّم أنَّ المتكلّم معناه ما ذكرته بل معناه فاعل الكلام واسم الفاعل معناه فاعل الفعل سواء قام به الفعل أو لا، ويؤيّده ما ذكره الفخر الرازي في أوايل تفسيره الكبير من أنّ الكلام عبارة عن فعل مخصوص جعله الحيُّ القادر لأجل أن يعرف غيره ما في ضميره من الاعتقادات والإرادات وعند هذا يظهر أنَّ المراد من

كون الإنسان متكلّماً بهذه الحروف مجرَّد كونه فاعلاً لها لهذا الغرض المخصوص انتهى.

وثانياً أنّ الموجود يطلق على الموجودات حقيقة مع أنَّ الوجود عندكم عين تلك الموجودات لا صفة قائمة بها، وذهب الكرَّامية إلى أنَّ كلامه[١] حادث قائم بذاته تعالى وهو يخلق الأصوات والحروف في ذاته. تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

*** الأصل:**

٢ ـ محمد بن يحيى، عن محمّد بن الحسين، عن ابن أبي عمير، عن هشام بن سالم، عن محمّد ابن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام قال: سمعته يقول: **كان الله عزَّ وجلَّ ولا شيء غيره ولم يزل عالماً بما يكون، فعلمه به قبل كونه كعلمه به بعد كونه.**[٢]

*** الشرح:** (محمّد بن يحيى، عن محمّد بن الحسين، عن ابن أبي عمير، عن هشام بن سالم، عن محمّد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام قال: سمعته يقول: كان الله عزَّ وجلَّ ولا شيء غيره[٣])

---

١ ـ قوله «وذهب الكرامية إلى أن اه» في المنظومة:

ونغمة الحدوث في الطنبور   قد زادها الخارج عن مفطور

فالتزمت الكرامية بإمكان كون ذاته تعالى محلاً للحوادث، وهذا مما يؤيد ما ذكرنا من أن ما يستلزم إنكار الإلوهية استلزاماً غير بين لا يوجب الحكم بالكفر فإن الكرامية مع بشاعة مذهبهم واستلزام قولهم نفي الوجوب الذاتي عن الله تعالى لا يجوز الحكم بكفرهم فإن النفي ليس من اللوازم البينة لقولهم ولو كان كل ما يستلزم إنكار الواجب كفراً لكان القول بالجبر والتفويض وإثبات الصفات والاعتراض بتعدد القدماء، بل نفي الصفات أيضاً موجباً للكفر وفي زماننا جماعة ينكرون وجوب اللطف على الله تعالى ويستلزم قولهم إنكار الرسالة والإمامة استلزاماً غير بين عندهم ولا يوجب كفرهم بل ليس من فرق المسلمين أحد إلّا وعندهم ما يلزم بالمقدمات الدقيقة نفي الإلوهية أو نفي الرسالة ولو لم يكن خوف التطويل لعددت كثيراً من الطوائف وأقوالهم خصوصاً أصحاب الحشو من محدثي العامة إلّا أنهم لا يتفطنون للوازم أقوالهم وليس الدين الحق الخالص إلّا ما ثبت متواتراً عن الأئمة المعصومين سلام الله عليهم أجمعين وبالله التوفيق. (ش)

٢ ـ الكافي: ١ / ١٠٧.

٣ ـ قوله «كان الله ولا شيء غيره» الاحتمال المعقول عند القائل بالصفات الزائدة أن تكون الصفات قديمة مع كونها متفرعة على الذات ويعبر عنها بالحدوث الذاتي إذ معنى الحادث الذاتي أن يكون الشيء مخلوقاً ومع ذلك دائماً بدوام العلة نظير أن تكون الشمس يفيض منها النور دائماً والنور معلول لها ولا تكون فصل زمان بين وجود الشمس والنور إلّا ما يتوهم من لزوم السابقية والعلية وصفات الباري جل شأنه عند أصحاب الصفات أمور غير الذات فإما أن تكون متفرعة على الذات بحيث لا يحتمل لها وجود ما لم تكن الذات أولاً تكون متفرعة بل كل واحدة موجودة بذاتها وعلى حيالها وعلى الثاني يلزم تعدد الواجب بالذات نعوذ بالله ،وعلى الأول إما أن تكون حادثة زماناً أو قديمة، فإن كانت حادثة لزم خلو ذات الواجب عن الصفات زماناً غير متناه بأن لا يكون عالماً ولا قادراً ولا حياً وهكذا هو باطل وإن كانت قديمة زماناً مع كونها متفرعة على الذات ثبت الحدوث الذاتي باعتراف المتكلم الأشعري وعلى ما ذكرنا فلا يناسب كلام الشارح بطوله هنا إذ لا

ذكره في هذا الباب لإفادة أنَّ صفاته الذّاتيّة عين ذاته إذ لو كانت زائدة لكان معه غيره وأنَّ جميع ما سواه حادث وقد دلّت الأخبار المتواترة عن أهل الذكر عليهم السلام على أنَّ من يقول بزيادة الصفات وتكثّر المعاني فهو مشرك وأستدلّ الفخر الرازي على زيادتها بوجوه:

الأوّل: أنَّ صفاته تعالى معلومة لنا وذاته غير معلومة لنا وغير المعلوم غير المعلوم فصفاته غير ذاته.

الثاني: لو كانت صفاته عين ذاته لكان قولنا الذّات عالمة قادرة بمنزلة قولنا: الذّات ذات فاستحال أن يكون ذلك محلَّ البحث وأن يقام البرهان على نفيه وإثباته فإنَّ من قال الذّات ذاتٌ عُلم بالضرورة صدقه ومن قال: الذات ليست بذات علم بالضرورة كذبه، ولمّا كان قولنا الذّات عالمة أو ليس بعالمة ليس بمثابة قولنا الذّات ذات أو الذّات ليس بذات علمنا أنَّ هذه الصفات أمور زائدة على الذّات.

الثالث: لو كان الصفات عين الذّات والذّات شيء واحد كان الاستدلال على كونه قادراً يغني عن الاستدلال على كونه عالماً وعلى كونه حيّاً، فلمّا لم يكن كذلك بل افتقرنا في كلِّ صفة إلى دليل خاصّ علمنا أنَّ الصفات أُمور زائدة على الذات.

الرابع: أنَّ هذه الصفات ليس أموراً سلبيّة بل ثبوتيّة فهي أُمور حقيقيّة زائدة على ذاته قائمة بها. ثمَّ أورد على نفسه إشكالات، أحدها: أنَّ اللّازم من هذه الأدلّة أنّ حقيقة الإله مركّبة من أمور كثيرة فكيف القول فيه، وثانيها: أنّ الوحدة صفة زائدة على الذّات قائمة بها وإذا كانت حقيقة الحقّ واحدة فهناك ثلاثة أُمور تلك الحقيقة والوحدة واتّصاف الحقيقة بها، وكذا في الوجود والوجوب كثرة حاصلة بسبب الوجود والوجوب والمهيّة واتّصاف المهيّة بهما، وثالثها: أنّ هذه الحقيقة هل يمكن الإخبار عنها أم لا والثاني محالٌ لأنّ كلَّ شيء يمكن الإخبار عنه ولو بالشيئيّة ونحوها فتعيّن الأوّل فهناك مخبر به ومخبر عنه لا أمر واحد، ثمّ أراد التفصّي عنها بما أوحي الخبيث إلى نفسه فقال: والواجب عن الأوّل أنّه تعالى ذاته موصوفة بهذه الصفات ولا شكّ أن المجموع مفتقر في تحقّقه إلى أجزائه إلّا أنّ الذّات قائمة بنفسها وواجبة بنفسها ثمّ إنّها بعد وجوبها بعديّة بالرّتبة مستلزمة لتلك النعوت والصفات، وهذا ممّا لا امتناع للعقل فيه.

وعن الثاني أنّ لزوم التثبيت حقٌّ لكن فرق بين النظر إليه من حيث هو وبين النظر إليه من حيث

- ينكر القائل بالصفات كان الله ولا شيء غيره وليس هذا رداً عليه ويصدق مع كون الصفات حادثة بالحدوث الذاتي كان الله ولا شيء غيره بل الصحيح أنه يريد إثبات العلم والقدرة وأمثالهما لذات الواجب قبل وجود المعلوم والمقدور كما في الحديث السابق وهذا هو المستفاد من كلام الشارحين الصدر والمجلسي رحمهما الله. (ش)

أنّه محكوم عليه بأنّه واحد، فإذا نظرت إليه من حيث هو مع ترك الالتفات إلى أنّه واحد، فهناك يتحقّق الوحدة، وهنالك حالة عجيبة، فإنّ العقل ما دام يلتفت إلى الوحدة فهو بعد لم يصل إلى عالم الوحدة فإذا ترك الوحدة فقد وصل إلى الوحدة وهذا هو الجواب أيضاً عن إشكال الوجود والوجوب.

وعن الأخير أنّك إذا نظرت إليه من حيث هو من غير أن تخبر عنه بنفي أو إثبات فهناك حقّ الوصول إلى مبادىء عالم التوحيد. انتهى كلام ذلك الفاضل الّذي فضله الشيطان أفضل من فضلة فيه.

والجواب عن الأجوبة المذكورة أنّها مشتملة على التناقض حيث جعل الذّات الخالية عن الوحدة واحدة والذّات المعرّاة عن الوجود والوجوب موجودة واجبة، وهكذا في سائر الصفات.

وعن الأدلّة المذكورة أنّه إمّا لم يفهم معنى عينيّة الصفات أو لم يفرق بين المفهومات الكلّيّة وأفرادها أمّا الأوّل فلأنّ معنى كون صفات الواجب عين ذاته عند المحقّقين أنّ ذاته تنوب مناب تلك الصفات[1] ويرجع ذلك عند التحقيق إلى نفي الصفات وإثبات ثمراتها ونتائجها للذّات وحدها بمعنى أنّ ما يترتب في الممكنات على الذّات مع الصفات يترتّب في الواجب على الذّات وحدها على الوجه الأتمّ والأكمل وليس معناه أنّ تلك الصفات عين الذّات حقيقة وحينئذ لا يدلّ شيء ممّا ذكر على نفي العينيّة بهذا المعنى وأمّا الثاني فلأنّ من قال أنّ تلك الصفات عين الذّات حقيقة لم يرد أنّ المفهومات الكلّية الّتي لهذه الصفات عين الذّات حقيقة، مثلاً لم يرد أنّ الوجود الّذي يعبّر عنه ببودن، والعلم بالمعنى الّذي يعبّر عنه بدانستن، وهكذا البواقي عين الذّات بل أراد بالوجود مبدأ الآثار وبالعلم مبدأ الانكشاف، وقال: إنّ أفرادها في الممكنات زائدة على ذواتها بأنّ الوجود الخاص أعني مبدأ الآثار في زيد زائد على ذاته والعلم الخاصّ أعني مبدأ الانكشاف فيه

---

١ ـ قوله «ذاته تنوب مناب تلك الصفات» ليس هذا قول المحققين بل قولهم ما سيأتي عن قريب إن شاء الله تعالى قال صدر المتألهين ﷺ: ليس معنى عينيتها وعدم زيادتها مجرد نفي أضدادها عنه تعالى حتى يكون علمه تعالى عبارة عن نفي الجهل وقدرته عبارة عن نفي العجز، وعلى هذا القياس في السمع والبصر وغيرهما ليلزم التعطيل ولا أيضاً معنى كون عالماً وقادراً أن يترتب على مجرد ذاته ما يترتب على الذات والصفة بأن ينوب ذاته مناب تلك الصفات ليلزم أن يكون اطلاق العلم والقدرة وغيرهما عليه تعالى على سبيل الحقيقة فيكون عالماً قادراً سميعاً بصيراً بالمجاز فيصح سلبها عنه لأنه علامة المجاز ولازمه. انتهى.

وقال المجلسي ﷺ في مرآة العقول: وليس عينيتها وعدم زيادتها بمعنى نفي أضدادها عنه تعالى حتى يكون علمه سبحانه عبارة عن نفي الجهل ليلزم التعطيل فقيل معنى كونه عالماً قادراً أنه يترتب على مجرد ذاته ما يترتب على الذات والصفة بأن ينوب ذاته مناب تلك الصفات والأكثر على أنه تصدق آه. انتهى، وهو مأخوذ من الصدر ﷺ. (ش)

زائد على ذاته فزيد ليس بوجود وعلم بل هو موجود وعالم بوجود وعلم زائدين على ذاته، وأمّا أفرادها في الواجب فهي عين ذاته، يعني أنَّ ذاته بذاته مبدأ الآثار ومبدأ الانكشاف لا بصفة زائدة عليه فذاته بذاته وجود ووجوب[1] ووحدة وعلم وقدرة وحياة وسمع وبصر إلى غير ذلك وكذا موجود وواجب وواحد وعالم وقادرٌ حيٌّ وسميع بصير، لا يقال المشتقّ إنّما يصدق على شيء باعتبار اتّصافه بالمشتق منه لا على نفسه المشتق منه لأنّا نقول: الحصر ممنوع إذ ليس من شرط صدق المشتق على شيء كالموجود والعالم أن يكون بإزائه في الخارج أمور ثلاثة موصوف وصفة واتّصاف فلو فرض بياض مجرّد قائم بذاته كان أبيض كما كان بياضاً وكذا لو فرض ضوء كذلك كان مضيئاً كما كان ضوء وكذا الحال في الوجود والعلم ونحوه خصوصاً إذا أريد بهما معنى يعمُّ العرض وغيره فإذا ثبت عقلاً ونقلاً وجود فرد منهما قائم بذاته وجب اتّباعه وحينئذ لا دلالة فيما ذكره أوّلاً على نفي العينيّة بهذا المعنى أيضاً فإنّ ما نعلمه من كلِّ صفة هو المفهوم الكلّي دون كلِّ فرد منه فلا يبعد أن يكون لهذا المفهوم فردٌ لا يكون معلوماً لنا لغاية جلالته وعظمته فالدَّليل دلَّ على أنَّ تلك المفهومات الكليّة ليست عين ذاته الواجب ولا نزاع فيه والنزاع إنّما هو في عينيّة أفرادها مع الذَّات والدَّليل يدلُّ على نفيها.

وكذا لا دلالة فيما ذكره ثانياً وثالثاً على نفيها لأنَّ ذلك مبنيٌّ على الخلط بين المفهوم الكلّي والفرد إذ لو كان المراد أنَّ الذَّات بذاتها عين المفهومات الكليّة كان لما ذكره وجه في الجملة، وأمّا إذا كان المراد أنَّ الذَّات بذاتها عين أفراد تلك المفهومات فهو في غاية السقوط لأنَّ قولنا الذَّات عالمة حينئذ بمنزلة قولنا الذَّات عين فرد لهذا المفهوم لا أنَّ الذَّات ذات والاستدلال عليه لا يغني عن الاستدال على أنّها عين فرد لمفهوم آخر كما لا يخفي والعينيّة بين الأفراد لا ينافي التغاير بين المفهومات والشبهة نشأت من سوء اعتبار الحمل أيضاً فإنَّ المفهومات المتغايرة لا يحمل بعضها على بعض وقد يحمل كلُّ واحد منها على أفراد الباقي بالحمل المتعارف.

---

١ ـ قوله «فذاته بذاته وجود آه» قال صدر المتألهين هذه المفهومات ليست صفات له تعالى بل صفاته ذاته وذاته صفاته.... فذاته وجود وعلم قدرة وحياة وإرادة وسمع وبصر وهو أيضاً موجود عالم قادر حي مريد سميع بصير.

فإن قلت الموجود ما قام به الوجود والعالم ما قام به العلم وكذا في سائر المشتقات قلنا ليس كذلك... فإنا لو فرضنا بياضاً قائماً بنفسه لقلنا إنه مفرق لنور البصر وإنه أبيض وكذا الحال فيما سواه من العالم والقادر فالعالم ما ثبت له العلم سواء كان بثبوت عينه أو بثبوت غيره انتهى.

وقال العلامة المجلسي ﵀: فذاته وجود وعلم وقدرة وحياة وسمع وبصر وهو أيضاً موجود عالم قادر حي سميع بصير ولا يلزم في صدق المشتق قيام المبدأ به فلو فرضنا بياضاً قائماً بنفسه لصدق عليه أنه أبيض. انتهى، وهذا الكلام مأخوذ من الصدر أيضاً والغرض من نقل كلامهم تسهيل تصور كون الصفات عين الذات. (ش)

فنفس مفهوم الموجود لا يحمل عليها مفهوم الواحد ولا بالعكس بأن يقال مفهوم الموجود مفهوم الواحد، ولكن يقال: كلُّ موجود واحد وكذا العكس، فهكذا قياس صفاته الكمالية.

وأمّا ما ذكره أخيراً من أنَّ تلك الصفات أمور حقيقيّة زائدة على ذاته قائمة بها فهو أوَّل البحث لأنَّ القائل بالعينيّة يمنع ذلك ويقول: يجوز أن يكون لتلك الصفات فرد قائم بذاته من غير قيام بشيء به (ولم يزل عالماً بما يكون) من الكلّيات والجزئيات وقد أنكر بعض المبتدعة علمه بالجزئيّات وقال: لو علم أنَّ زيداً في الدّار فإن بقي هذا العلم بعد خروجه عنها كان ذلك العلم نفس الجهل لزوال المعلوم دون العلم وإن لم يبق بل زال وحدث علم آخر بخروجه لزم مع حدوث التغيّر في علمه كونه محلاً للحوادث.

أقول: ولقد كان احتباس نفسه عند التكلم بهذا الكلام بالموت ونحوه خيراً له من الدُّنيا وما فيها أما علم أنَّ الله تعالى لمّا كان عالماً بكلِّ شيء كما هو كان عالماً بكون زيد في الدّار في وقت معين وبخروجه عنها بعد ذلك الوقت، وكان هذا العلم ثابتاً لم يزل وباقياً لا يزال.

وقال قطب المحقّقين في درّة التاج: زعم هشام بن الحكم أنّه تعالى يعلم المهيّات في الأزل ويعلم أفرادها عند وجودها[1] واستدلّ عليه بأنّه لو علم الجزئيّات قبل وجودها لزم سلب القدرة عنه تعالى وعن العبد لأنَّ ما علم وجوده وجب وجوده وسلب القدرة ينفي الرُّبوبيّة والعبوديّة والوعد والوعيد والثواب والعقاب وبعث الرُّسل وإنزال الكتب وأجاب عنه بأنَّ العلم تابع للمعلوم

---

١ - «ويعلم أفرادها عند وجودها» قال الشهرستاني في الملل والنحل: ومن مذهب هشام أنه تعالى لم يزل عالماً بنفسه ويعلم الأشياء بعد كونها بعلم لا يقال فيه محدث أو قديم. وهذا يخالف ما نقل عنه القطب بعض المخالفة لأنه تعالى على ما حكاه القطب عنده يعلم جميع المهيات بوجه كلي وعلى حكاية الشهرستاني لا يعلم شيئاً إلّا نفسه ولعل هشام بن الحكم قال شيئاً لم ينل السامعون والحاكون حقيقة مراده لأن المؤسسين من أولي الفكر يختلج في ذهنهم أمور لم يسبق إليه غيرهم فيخترعون لما يرد في أذهانهم ألفاظاً غير معهودة الاستعمال قبلهم فيتبادر ذهن السامعين إلى معنى ليس مطابقاً لمقصود القائل.

ألا ترى إلى قوله في العلم لا محدث ولا قديم فإنه لا يفهم منه العامة شيئاً أصلاً فإن الشيء أما محدث أو قديم ولا واسطة بينهما لكن هشاماً اختلج بباله معنى متوسط بين المحدث المتبادر منه الحادث الزماني وبين القديم الذاتي والمتوسط الحادث الذاتي فعبر عنه بما عبر، وكذلك كثير من أساطين الحكمة والشرع لهم اصطلاحات خاصة في معان اختصوا بتعقلها وربما يذهب ذهن السامع إلى شيء بحسب الاصطلاح العام فيورث سوء الظن بهم حاشاهم عن ذلك ثم أن ما حكي عن هشام ربما يشبه في ذهن السذج بما ينسبه غير المتدبر إلى بعض الفلاسفة من أنه تعالى لا يعلم الجزئيات إلّا على وجه كلي وليس به.

وبالجملة فلا يترك المعلوم وهو جلاله قدر هشام بن الحكم بما لا يعلم صحته ويظن عدم فهم الناقلين لمراده ونقل مقصوده محرفاً كما نرى في الأزمنة المتأخرة من نقل الأباطيل من أساطين العلم لسوء فهم الناقل حتى أني رأيت من يقدح في الفيض ﷺ بأنه مروج طريق الصوفية أو معتقد لمقالاتهم وهو عجيب. (ش)

لا علّة له، فإن قلت: علمه بالأشياء في الأزل عبارة عن حضورها بعينها عنده وعدم غيبتها عنه وكيف يصحُّ ذلك مع القول بحدوثها قلت: قد عرفت وجه ذلك فيما ذكرناه آنفاً ونحن نقتصر هنا على كلمة إذا تأمّلت فيها حقِّ التأمّل وجرَّدت ذهنك اللّطيف عن الأحكام الوهمية علمت أنّ علمه الأزلي بالحوادث لا ينافي حدوثها ولا يقتضي قدمها وتلك الكلمة هي أنّه تعالى شأنه عالم اليوم بالشيء الّذي يوجد غداً وذلك الشيء حاضر عنده اليوم[1] كما أنه حاضر عنده غداً لا لأنّه موجودٌ اليوم بل لأنّه تعالى لمّا لم يكن زمانيّاً[2] كان نسبته إلى اليوم والغد على السواء تأمّل تعرف.

(فعله به) أي بما يكون (قبل كونه كعلمه به بعد كونه) لأنّ علمه عين ذاته تعالى فكما أنَّ ذاته لا تتغير ولا تتبدّل ولا تزيد ولا تنقص ولا تشدُّ ولا تضعف أزلاً وأبداً بوجود الكائنات وعدمها كذلك علمه بالكائنات قبل وجودها وبعد وجودها على نحو واحد وانكشاف تامّ لا يعزب عنه مثال ذرّة، والتغيّر إنّما هو في المعلومات لاتّصافها بالعدم تارة وبالوجود اُخرى، وامّا ما كان علمه بها بنفس ذاته المقدّسة الّتي هي العلم بجميعها فلا يزداد بوجودها بعد عدمها ولا يختلف بوجه من الوجوه ولا يتجدّد ولا يتحقّق التفاوت فيه بين الحالين بالإجمال والتفصيل.

---

١ - قوله «وذلك الشيء حاضر عنده» الشيء الموجود في الزمان المستقبل لا يمكن أن يكون حاضراً مشاهداً لنا الآن لأن مشاهدتنا عبارة عن تأثير ذلك الشيء في حاستنا وهو غير موجود الآن حتى يؤثر ولا يجوز قياس علم الله تعالى وإدراكه على مشاهدتنا لأن علمه تعالى ليس بتأثر حاسة بل برابطة العلية فجاز أن يكون الحاضر والمستقبل والماضي سواء عنده في الحضور فإنه علة للجميع.(ش)

٢ - قوله «لأنه لما لم يكن زمانياً» قد تواتر هذا المعنى عن الأئمة الهداة عليهم السلام خصوصاً عن أمير المؤمنين عليه السلام فنفوا عنه الزمان كما نفوا عنه المكان وكان أن الأوهام العامية لا تتصور وجود موجود لا في مكان كذلك لا تتصور وجود موجود لا في زمان والواجب في ذلك متابعة الدليل العقلي وأقوال الأئمة عليهم السلام وإن لم تخضع الواهمة لها، نظير أن الميت جماد، والجماد لا يخاف عنه فإنه ثابت بالعقل وإن لم يعترف به الواهمة وفي كتاب أثولوجيا لبعض اليونانيين الشيء الزماني لا يكون إلّا في الزمان الذي وافق أن يكون فيه فأما الفاعل الأول فقد كان لأنه ليس هناك زمان فإن الشيء الملاقى في الزمان المستقبل قائم هناك فلا محالة أنه هناك إنما يكون موجوداً قائماً كما سيكون في المستقبل، فالأشياء إذن عند الباري جل ذكره كاملة تامة زمانية كانت أو غير زمانية وهي عنده دائماً وكذلك كانت عنده أولاً كما تكون عنده أخيراً انتهى.

وما أشبه هذا الكلام بقوله عليه السلام في هذا الحديث فعلمه به قبل كونه كعلمه به بعد كونه ولا يمكن أن يكون أحد الكلامين مأخوذاً من الآخر بسهو الراوي وبأن ينسب ما رآه في أثولوجيا عن الباقر عليه السلام أو يثبت ما سمعه من الإمام في كتاب أثولوجيا فإن الإمام عليه السلام مقدم على ترجمة هذا الكتاب أكثر من مائة سنة وكتاب أثولوجيا باللسان اليوناني قديم كان قبل الإسلام متواتراً وليس هذا إلّا لتطابق الوحي والعقل وكلام الحكماء والمتكلمين وعلماء الشريعة وأصحاب الحديث من الإمامية في نفي الزمان عنه تعالى كثير لا حاجة إلى نقلها. (ش)

*** الأصل:**

٣ ـ محمّد بن يحيى، عن محمّد بن الحسين، عن صفوان بن يحيى، عن الكاهليّ قال: كتبت إلى أبي الحسن عليه السلام في دعاء: الحمد لله منتهى علمه، فكتب إليّ: **لا تقولنّ منتهى علمه فليس لعلمه منتهى ولكن قل: منتهى رضاه.**[١]

*** الشرح:** (محمّد بن يحيى، عن محمّد بن الحسين، عن صفوان بن يحيى، عن الكاهليّ) عبدالله بن يحيى الكاهليّ وكاهل أبو قبيلة من أسد وهو كاهل بن أسد بن خزيمة (قال: كتبت إلى أبي الحسن عليه السلام) يعني الأوّل (في دعاء: الحمد لله منتهى علمه فكتب إليّ لا تقولنّ منتهى علمه فليس لعلمه منتهى) ينتهي إليه لأنّ علمه من الصفات الذّاتية الّتي ليس لها حدٌّ ونهاية ولدلالة هذا الحديث على أنّ العلم من الصفات الذّاتيّة دون الفعليّة الّتي لهانهاية ذكره في هذا الباب.

(ولكن قل: منتهى رضاه) من الصفات الفعليّة الّتي لها نهاية لكونه متعلّقاً بأفعال العباد وهي متناهية ومن ثمَّ قيل: إنَّ تمام الكمالات الإنسانيّة هو منتهى رضاه من عباده، وقال أمير المؤمنين عليه السلام: «وأوصاكم ـ يعني الله سبحانه ـ بالتقوى وجعلها منتهى رضاه[٢]» وقال أيضاً «جعل الله فيه ـ يعني في الإسلام ـ منتهى رضوانه[٣]» وذلك لأنَّ فيه أتمَّ وسيلة للوصول إليه جلَّ شأنه وهو منتهى رضاه من خلقه، وبالجملة منتهى رضاه من عباده هو إتيانهم بالمأمورات والاجتناب عن المنهيّات وذلك أمر له نهاية.

*** الأصل:**

٤ ـ محمّد بن يحيى، عن سعد بن عبدالله؛ عن محمّد بن عيسى، عن أيّوب بن نوح أنّه كتب إلى أبي الحسن عليه السلام يسأله عن الله عزَّ وجلَّ أكان يعلم الأشياء قبل أن يخلق الأشياء وكوّنها أو لم يعلم ذلك حتّى خلقها وأراد خلقها وتكوينها فعلم ما خلق عندما خلق وما كوّن عندما كوّن؟ فوقّع بخطّه: **لم يزل الله عالماً بالأشياء، قبل أن يخلق الأشياء كعلمه بالأشياء بعدما خلق الأشياء.**[٤]

*** الشرح:** (محمّد بن يحيى، عن سعد بن عبدالله[٥]، عن محمّد بن عيسى، عن أيّوب بن نوح

---

١ ـ الكافي: ١ /١٠٧.
٢ ـ النهج قسم الخطب تحت رقم ١٨١.
٣ ـ المصدر تحت رقم ١٩٦.
٤ ـ الكافي: ١ / ١٠٧.
٥ ـ قوله «سعد بن عبدالله» قال صدر المتألهين ابن أبي خلف الأشعري القمي يكنى أبا القاسم جليل القدر واسع الأخبار كثير التصانيف ثقة شيخ هذه الطائفة وفقيهها ووجهها ولقى أبا محمد العسكري، قال النجاشي ورأيت بعض أصحابنا يضعفون لقائه لأبي محمد عليه السلام ويقولون: هذه حكاية موضوعة عليه والله أعلم، ثم ذكر وفاته في سنة ٢٩٩ أو ٣٠١ أو ٣٠٠ انتهى.

أقول وأما حديث ملاقاته للعسكري فرواه الصدوق في الإكمال ويتضمن رؤيته الحجة عليه السلام وسؤاله عن مسائل منها علة إيمان الشيخين قبل ظهور الإسلام وقبل غلبة المؤمنين، ومنها تفسير كهيعص وأنه منزّل على شهادة

أنّه كتب إلى أبي الحسن عليه السلام يسأله عن الله تعالى أكان يعلم الأشياء قبل أن خلق الأشياء وكوّنها أو لم يعلم ذلك حتّى خلقها وأراد خلقها وتكوينها فعلم ما خلق عندما خلق وما كوّن عندما كوّن؟) إنّما سأل عن ذلك لوقوع الخلاف فيه ممّن لا يعتدُّ به كما ستعرفه.

(فوقّع عليه السلام بخطّه: لم يزل الله تعالى عالماً بالأشياء قبل أن يخلق الأشياء كعلمه بالأشياء بعدما خلق الأشياء) أزليّة علمه تعالى بالأشياء عقيدة أهل الإسلام[1] والدّليل عليه وراء الأحاديث الإجماع والأدلّة العقليّة المذكورة في كتب الكلام قال أبو عبدالله الآبي في كتاب إكمال الإكمال: ولم يخالفهم في ذلك إلّا شرذمة قليلون نشأوا في آخر زمن الصحابة وقالوا الأمر اُنف أي مستأنف مبتدأ، يعني أنّ الله تعالى يعلم الأشياء أزلاً وهم قد اختلفوا فقال بعضهم أنّه يعلمها قبل أن يخلقها بمعنى أنّه إذا أراد إيجاد شيء أحدث لنفسه علماً خارجاً عن ذاته قبل إيجاده ذلك الشيء بزمن ثمّ يوجده إذ لا يتأتّى الإيجاد بدون العلم، فالعلم عنده متقدّم على الوقوع، وقال بعضهم: إنّه يعلمها بعد وقوعها وهما اتّفقا في حدوث العلم واختلفا في التقدُّم والتأخّر، وقيل: إنّهم لقبح مذهبهم رجعوا عنه، وقال البلخي: إنّ القائلين بهذا المذهب انقرضوا جميعهم ولم يبق منهم أحد وكانوا

- أبي عبدالله الحسين عليه السلام وقال الشهيد الثاني رحمه الله في حاشية الخلاصة الحكاية ذكرها الصدوق في كمال الدين وأمارات الوضع عليها لائحة.

وأقول مع ذلك راويها جماعة من المجاهيل أو الغلاة، وقال بعض أهل الحديث إن هذا الخبر يشهد متنه بصحته وقال معترضاً على الشهيد رد هذه الأخبار للتقصير في معرفة شأن الأئمة الأطهار إذ وجدنا أن الأخبار المشتملة على المعجزات الغريبة إذا وصل إليهم فهم إما يقدحون فيها أو في راويها بل ليس جرم أكثر المقدوحين من أصحاب الرجال إلّا نقل مثل تلك الأخبار انتهى.

وهذه جرأة عظيمة وطعن في علمائنا بعدم المعرفة وضعف الإيمان وأصحاب الرجال الذين حكم هذا الرجل بعضهم في الإيمان هم الشيخ والنجاشي وابن الغضائري والعلامة الحلي وابن داود والشهيد الثاني الذين لم نعرف الدين وأولياءه إلّا ببركتهم وبركة تصانيفهم. (ش)

١ - قوله «أزلية علمه تعالى بالأشياء» فإن قيل العلم إضافة لا بد له من منتسبين العالم والمعلوم وما لم يكن كلاهما موجودين لم يعقل حصول العلم. قلنا لئن سلمنا كونه إضافة لا نسلم افتقار الإضافة إلى وجود طرفيها في زمان واحد كالمتقدم والمتأخر فإن بينهما إضافة وقلنا سابقاً إن الإنسان يسمع الرعد بعد أن وجد وعدم ويتأخر السماع عن المسموع بل قد يتأخر الإبصار عن المبصر، وإذا لم يمتنع أن يتقدم المعلوم على العلم عند كون المعلوم علة للعلم لم يمتنع أن يتأخر المعلوم إذا كان العالم علة للعلم فيعلم الله تعالى كل شيء في الزمان المستقبل ويكون علمه حالياً كأنه حاضر عنده كما أن صوت الرعد الماضي حاضر عندنا بعد مضيه وانعدامه وبالجملة فنسبة ذات واجب الوجود إلى الماضي والحال والاستقبال سواء وإنما التغير والمضي في الممكنات والله من ورائهم محيط والحق أن العلم فيه تعالى لا يقتضي تغاير المنتسبين بل علمه بذاته عين ذاته وعلمه بسائر الأشياء علم تفصيلي في عين الكشف الإجمالي وبيانه موكول إلى محله. (ش)

احتجّوا عليه بأنّه تعالى لو كان عالماً بالتكذيب لكان في الإرسال عابثاً واحتجَّ عليهم البخاري بقوله ﷺ حين سئل عن أولاد الكفّار الله أعلم بما كانوا عاملين يعني لو بلغوا سنَّ التكليف والجواب عن استدلالهم العبث ممنوع لأنّ في الإرسال قطعاً لعذرهم وإكمالاً للحجّة عليهم ولأنّ تعذيبهم منوط بالإرسال لقوله تعالى: ﴿ **وما كنّا معذّبين حتّى نبعث رسولاً** ﴾[1].

*** الأصل:**

٥ ـ عليُّ بن محمّد، عن سهل بن زياد، عن جعفر بن محمّد بن حمزة قال: كتبت إلى الرَّجل عليه السلام أسأله: أنَّ مواليك اختلفوا في العلم فقال بعضهم: لم يزل الله عالماً قبل فعل الأشياء، وقال بعضهم: لا نقول: لم يزل الله عالماً، لأنّ معنى يعلم يفعل فإن أثبتنا العلم فقد أثبتنا في الأزل معه شيئاً. فإن رأيت جعلني الله فداك أن تعلّمني من ذلك ما أقف عليه ولا أجوزه ؟ فكتب عليه السلام بخطّه: **لم يزل الله عالماً تبارك وتعالى ذكره.**[2]

*** الشرح:** (عليٍّ بن محمّد، عن سهل بن زياد، عن جعفر بن محمّد بن حمزة قال: كتبت إلى الرَّجل عليه السلام أسأله: أنَّ مواليك) أي شيعتك وأنصارك (اختلفوا في العلم فقال بهم: لم يزل الله عالماً[3] قبل فعل الأشياء وقال بعضهم لا نقول لم يزل الله عالماً لأنَّ معنى يعلم يفعل) أي يفعل العلم ويوجده بناء على أنَّ العلم إدراك والإدراك فعل وكأنَّ هذا القائل توهّم أنَّ العالم من الصفات الفعليّة مثل الخالق ونحوه وتحقّق الصفات الفعلّية يقتضي أن يكون معه غيره فلذلك قال (فإن أثبتنا العلم) وقلنا إنّه كان لم يزل عالماً (فقد أثبتنا في الأزل معه شيئاً) وهو العلم الّذي مصنوع له وزائد عليه وهذا باطل لأنّه متفرِّد بالوجود في الأزل حيث كان ولم يكن معه شيء وأنت تعلم أنَّ هذه الشبهة نشأت من مزج الحق بالباطل كما هو حال جميع الشبهات، أمّا الحقُّ فهو الاعتقاد بأنَّ الله تعالى كان ولم يكن معه شيء، وأمّا الباطل فهو الاعتقاد بأنَّ العالم صفة فعل يطلق على من يوجد العلم، كما أنَّ الخالق يطلق على من يوجد الخلق ووجه بطلان أنَّ العالم إذا أطلق عليه سبحانه كان من صفاته الذّاتيّة الّتي يراد بها نفس الذّات دون الذّات مع صفات موجود قائمة بها

---

١ ـ سورة الإسراء: ١٥. ٢ ـ لكافي: ١ / ١٠٧.

٣ ـ قوله «لم يزل الله عالماً» إن قلت كيف يصير كلام الإمام عليه السلام جواباً لشبهة الخصم لأن مبنى شبهته على أن علمه تعالى في الأزل يستلزم ثبوت المعلوم في الأزل وهذا إثبات الشريك له تعالى في الأزلية وجواب الإمام عليه السلام أنه تعالى كان عالماً في الأزل ولا يدفع بذلك شبهته إلّا أن يضاف إليه أن علمه في الأزل لا يستلزم ثبوت المعلوم في الأزل ولم يشر إليه الإمام عليه السلام قلت: عن ذلك جوابان، الأول: أنه عليه السلام لم يكن بصدد دفع الشبهة بل في مقام تعيين الحق من القولين وكان هذا مراد السائل منه. والثاني: أن مفاد قولنا لم يزل الله عالماً غير المفاد من قولنا أنه يفعل العلم في الازل ومقصوده عليه السلام الاكتفاء بالعبارة الاولى وترك الثانية ولا ريب أن قولنا لم يزل الله عالماً لا يوجب إثبات شيء معه تعالى إلّا أن ذاته بهذه الصفة. (ش)

نعم ما ذكره له معنى إذا أطلق العالم على الإنسان فقد اشتبه عليه حال الواجب بحال الممكن وقد يوجّه قوله «معنى يعلم يفعل» بوجه آخر وهو أنَّ معنى يعلم بحسب اللّزوم يفعل يعني يعلم يستلزم يفعل بناء على أنَّ العلم بالمعدوم ممتنع، فإذا قلنا بتحقّق العلم في الأزل وجب أن يتحقّق المفعول المعلوم فيه أيضاً بعينه ووجوده فقد أثبتنا مع الله غيره وهو المعلومات.

(فإن رأيت جعلني الله فداك أن تعلّمني من ذلك ما أقف عليه ولا أجوزه) جواب الشرط محذوف أي فعلت أو تطوّلت أو نحو ذلك (فكتب عليه السلام بخطّه لم يزل الله عالماً تبارك) أي تطهّر عن عيب الجهل وغيره (وتعالى ذكره) عمّا ينسبه إليه ألسنة الجاهلين ومنهم أبو الحسن البصري.

قال القطب في كتاب درّة التاج: ذهب أبو الحسين البصري إلى أنَّ ذاته تعالى تقتضي العلم بالأشياء بشرط وجودها فيحدث له العلم بها عند وجودها لتحقّق الشرط ويزول العلم عنه عند زوالها ويحدث علم آخر لزوال الشرط، وما أفاد عليه السلام من أنَّ ذاته تعالى في الأزل علم بذاته وبجميع الأشياء يبطل أمثال هذه الأقاويل المزخرفة.

* **الأصل:**

٦ ـ محمّد بن يحيى، عن أحمد بن محمّد، عن الحسين بن سعيد، عن القاسم بن محمّد، عن عبدالصمد بن بشير، عن فضيل بن سكرة قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام جعلت فداك إن رأيت أن تعلّمني هل كان الله جلّ وجهه يعلم قبل أن يخلق الخلق أنّه وحده؟ فقد اختلف مواليك فقال بعضهم: قد كان يعلم قبل أن يخلق شيئاً من خلقه وقال بعضهم: إنّما معنى يعلم يفعل فهو اليوم يعلم أنّه لا غيره قبل فعل الأشياء فقالوا: إن أثبتنا أنّه لم يزل عالماً بأنّه لا غيره فقد أثبتنا معه غيره في أزليّته؟ فإن رأيت يا سيّدي أن تعلّمني ما لا أعدوه إلى غيره؟ فكتب: **ما زال الله عالماً تبارك وتعالى ذكره**.[1]

* **الشرح:** (محمّد بن يحيى، عن أحمد بن محمّد، عن الحسين بن سعيد، عن القاسم بن محمّد، عن عبدالصمد ابن بشير، عن فضيل بن سكّرة) بضمِّ السين المهملة وفتح الكاف المشدَّدة.

(قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام الظاهر أنَّ قلت على سبيل المكاتبة كما يشعر به آخر الحديث (جعلت فداك إن رأيت أن تعلّمني هل كان الله جلَّ وجهه) أي عظمت ذاته المقدَّسة وارتفعت عن إدراك العقول والحواسّ لها (يعلم قبل أن يخلق الخلق أنّه وحده) أي أنّه متفرِّد في الوجود الذّاتي لا شريك له، أو أنّه موجود حال كونه متفرِّداً في الوجود فوحده على الأوّل خبر «أنَّ» وعلى الثاني حال والخبر محذوف. (فقد اختلف مواليك فقال بعضهم: قد كان يعلم) نفس ذاته ووحدته لاستحالة الجهل عليه (قبل أن يخلق شيئاً من خلقه) وإذا علم ذلك علم جميع الأشياء قبل أن

---

١ ـ الكافي: ١ / ١٠٧.

يخلقها لأنّ ذاته الحقّة علم بجميع الأشياء فعلمه بذاته علم بها أيضاً[١] كما بيّن في موضعه.

(وقال بعضهم إنّما معنى يعلم يفعل) فلو علم قبل الخلق أنّه وحده لزم أن لا يكون وحده لما ستعرفه (فهو اليوم يعلم أنّه لا غيره قبل فعل الأشياء) أي فهو اليوم بعد خلق الأشياء يعلم أنّه كان واحداً قبل خلق الأشياء، لم يشاركه شيء في الوجود الأزلي لأنَّ علمه بحدوث الأشياء يستلزم علمه بعدم مشاركة شيء معه في الوجود الأزلي وهذا معنى علمه بوحدته (فقالوا) لإثبات ما ادّعوه من أنّه لا يعلم في الأزل أنّه وحده، وهذا القول بناء على ما زعموا من أنَّ العالم من الصفات الفعليّة الدّالّة على ثبوت صفة زائدة على الموصوف كما في الإنسان أو أنّ علمه بأنّه وحده لا غيره يقتضي وجود ذلك الغير لأنّ تعلّق العلم بلا شيء ممتنع . (إن أثبتنا أنّه لم يزل عالماً بأنّه لا غيره فقد أثبتنا معه غيره في أزليّته) وذلك الغير هو العلم الّذي هو فعله تعالى أو المعلوم، وهذا باطل لأنّه متفرِّد بأزليّة الوجود ولأنَّ علمه بأنّه لا غيره يستلزم جهله لثبوت الغير معه .

(فإن رأيت يا سيّدي أن تعلّمني ما لا أعدوه إلى غيره ؟ فكتب ﷺ ما زال الله عالماً تبارك وتعالى ذكره) أشار ﷺ إلى المذهب الصحيح الّذي لا يجوز لأحد التجاوز عنه وهو أنّه تعالى كان

---

١ ـ قوله «فعلمه بذاته علم بها أيضاً» إشارة إلى القاعدة المعروفة بينهم وهي أن بسيط الحقيقة كل الأشياء والأنسب لأذهان الأكثرين أن يقال العلم بالعلة التامة مستلزم للعلم بالمعلول فإذا علم أحد بوجود النار في مخزن القطن من غير مانع علم بوجود الإحراق والله تعالى علة كل شيء ويعلم ذاته فيعلم كل شيء ضمن علمه بذاته وعلمه التفصيلي بكل واحد واحد ليس بوجود كل واحد واحد متعيناً بشرط لا عن الغير في ذاته حتى يستلزم التركيب والتجزئة في ذاته بل علمه التفصيلي في عين الكشف الإجمالي لذاته على ما بين في محله فانقطع مادة الشبهة بحذافيرها .

فإن قيل هؤلاء الموالي أي التابعون للأئمة عليهم السلام كيف خفى عليهم مذهب أئمتهم وذهبوا هذا المذهب الباطل وإنّا إذا سمعنا قول بعض مقلدة الفلاسفة أنه تعالى لا يعلم الجزئيات إلّا بوجه كلي نستوحش ونستغرب ونتبرأ منهم وقولهم أقل فحشاً وبشاعة من قول أولئك الموالي لأن مقلدة الفلاسفة أثبتوا علمه تعالى بذاته وبكل شيء بوجه وأولئك أنكروا علمه تعالى بكل شيء غير ذاته في الأزل قلنا أولئك لما لم يكونوا معصومين جاز عليهم الخطأ وكان ردعهم واجباً على الأئمة عليهم السلام وليس الخطأ والتنبيه من الأئمة قادحاً فيهم إلّا إذا أصروا ولم يقبلوا بعد العلم ثم أن بعضهم مثل هشام بن الحكم على فرض صحة نسبة القول إليهم لم يكن تخطئتهم إلّا في التعبير وسوء اختيار الاصطلاح وقد يتفق للعلماء استعمال اصطلاحات لا يستحسنه الناس من غير قصد مثل قول المجتهدين هذا رأيي وهذا مذهبي واجتهادي مع قول الإخباريين ليس لنا رأي واجتهاد بل لا نقول إلّا بما قاله الأئمة عليهم السلام ولا ريب في رجحان الثاني عند العوام، وقول بعضهم إعادة المعدوم ممتنعة، والواحد لا يصدر عنه إلّا الواحد، وأن الله تعالى لا يدرك الجزئيات أي لا يحس بها بالجوارح وأمثال ذلك اصطلاحات يذهب ذهن السامع الجاهل إلى أمور غير مرادة مستبشعة وعلى ذلك ينبغي حمل كلام أمثال هشام بن الحكم في العلم والتجسيم وما ينقل من سائر العلماء ويزعم به الطعن عليهم فإنها جميعاً يحمل على كونها اصطلاحات خاصة بهم. (ش)

في الأزل عالماً بذاته وبأنّه وحده لا غيره[1]، ولا بالأشياء قبل وجودها كلّيها وجزئيّها، وحقائقها المتميّزة بعضها عن بعض، وخواصّها وآثارها، تعالى الله عمّا يقول الظالمون علوّاً كبيراً.

١ - قوله «كان في الأزل عالماً بذاته وبأنه وحده» قد مرَّ سابقاً أن الله تعالى منزه عن الزمان وأن أوهام الناس لا تقدر على تصور ذلك، وقد تكرر في أحاديث هذا الباب عدم جواز التغير في ذاته وعدم جواز الحدوث في علمه وقد ناسب هنا الإشارة إلى بعض أوهام الناس في الزمان لتوضيح المقام فنقول إن الأوهام العامية تزعم المكان والزمان شيئين ثابتين لا يتطرق احتمال العدم فيهما أي لا يمكن فرض عدم الفضاء وعدم الوقت حتى يكونا محتاجين إلى الإيجاد ولولا أن الموجود عندهم منحصر في الجسم لحكموا بأن المكان والزمان واجباً الوجود لكنهم يتلزمون بأمرين متناقضين فيقولون إن الزمان أمر موهوم يعنون ليس موجوداً ثم يقولون لا يمكن فرض عدمه والتحقيق أن الزمان الموهوم متصور على وجهين: الأول: أن لا يكون له منشأ انتزاع مثل وجود ألف سنة في أن الزوال بين ما قبل الظهر وما بعده نظير تصور ألف فرسخ في نقطة في منتصف خط.
الثاني: أن يكون له منشأ انتزاع بأن يترتب حوادث متلاحقة سابقة ولاحقة فيتصور الذهن من ترتبها شيئاً متصلاً غير قار الذات فإن فرضنا ذات واجب الوجود المنزه عن التغيرات وحده قبل أن يخلق شيئاً لم يمكن توهم زمان منتزع من التغير إذ لا تغير في ذاته تعالى ولا شيء آخر متغير حتى ينتزع الزمان منه وينطبق على استمرار ذات الواجب تعالى ولا يمكن حنيئذ إلّا توهم زمان لا يكون له منشأ انتزاع مثل توهم ألف سنة في آن واحد، فما يقال إنه مضى على ذات واجب الوجود أزمنة غير متناهية من غير أن يكون خلق شيئاً وهم في وهم فيقال لهم هل هذه الأزمنة الغير المتناهية أمر محقق أو أمر موهوم فإن قالوا أمر محقق ناقضوا أنفسهم وأثبتوا قديماً مع الله تعالى وإن قالوا أمر موهوم قلنا هو من الأمور الموهومة التي ليس لها منشأ انتزاع فإن قالوا نعم سلمنا لهم ذلك وقلنا إنه نظير تصور ألف سنة في آن الزوال ولا فائدة في البحث عنه، وإن قالوا لا بل هو أمر موهوم من منشأ انتزاع متغير قلنا ما هذا المتغير الذي ينتزع منه الزمان قبل خلقه الخلائق؟ إن كان هو الله تعالى الله عن التغير وإن كان غيره لم يكن غيره بحسب الفرض موجوداً بعد فليس بين الله تعالى وأول المخلوقات الصادر عنه زمان البته إلّا ما هو موهوم بغير منشأ الانتزاع كما يمكن توهم زمان غير متناه بغير منشأ الانتزاع بين حركة اليد وحركة المفتاح وبالجملة فالزمان مخلوق ولم يكن قبل أن يخلق الله الأشياء زمان أصلاً وربما التزم بعضهم بامكان انتزاع الزمان من الشيء الثابت المستمر كوجود الله تعالى وهذا يرجع إلى إنكار ما تواتر من الأحاديث في نفي الزمان عنه تعالى وما هو مرتكز في الأذهان من أن الزمان متغير ولا ينتزع إلّا من متغير.
وقد أصر القاضي سعيد القمي ﷺ في شرح التوحيد على دفع هذا الوهم بل حكم بكفر من يقول بانتزاع الزمان من ذاته تعالى فقط، وقد قلنا سابقاً إنا لا نحكم بكفر من يعتقد شيئاً يستلزم الكفر لزوماً غير بين وهذه المسائل الدقيقة ليست مما يوجب إثباتها أو نفيها كفراً وتكليف الناس جميعاً بإدراك الحق في هذه المسائل تكليف بما لا يطاق ولا ينافي ذلك إثبات تناهي الحوادث ببرهان التطبيق على ما ثبت في محله. (ش)

باب آخر وهو من الباب الأول

ذكر فيه ما في الباب الأوّل من الصفات الذاتيّة وعينيّتها مع زيادة، وهي أنّه لا تشبيه ولا تركيب ولا تجزئة ولا تبعيض ولا صفة فيه جلّ شأنه وأنّه مرجع جميع ما سواه.

*** الأصل:**

١ ـ عليّ بن إبراهيم، عن محمّد بن عيسى بن عبيد، عن حمّاد، عن حريز عن محمّد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام أنّه قال في صفة القديم: **إنّه واحدٌ صمد أحديّ المعنى، ليس بمعاني كثيرة مختلفة، قال: قلت: جعلت فداك يزعم قومٌ من أهل العراق أنّه يسمع بغير الذي يبصر ويبصر بغير الذي يسمع قال: فقال: كذبوا وألحدوا وشبّهوا تعالى الله عن ذلك، إنّه سميعٌ بصيرٌ يسمع بما يبصر ويبصر بما يسمع، قال: قلت: يزعمون أنّه بصير على ما يعقلونه، قال فقال: تعالى الله إنّما يُعقل ما كان بصفة المخلوق وليس الله كذلك**.[1]

*** الشرح:**

(عليّ بن إبراهيم، عن محمّد بن عيسى بن عبيد، عن حمّاد، عن حريز، عن محمّد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام أنّه قال في صفة القديم أنّه واحد) متنزّه عن التركيب الخارجي والذّهني والتعدُّد وما يتبعها من الجسميّة والتحيّز وغيرهما (صمد) مرجع لجميع الكائنات لكون وجوده وكماله نفس ذاته ووجوداتها وكمالاتها مستندة إليه.

(أحديُّ المعنى) قد يراد به أنّه لا يشاركه شيءٌ في وجوده ووجوبه وربوبيّته وغيرها من الصّفات الذاتيّة والفعليّة وقد يراد به أنّه ليس له صفات زائدة على ذاته فعلى الأول قوله (ليس بمعاني كثيرة مختلفة) تأسيس، وعلى الثاني تفسير وتأكيد يعني ليس هو موصوفاً بصفات متعدِّدة مختلفة زائدة عليه لتنزُّهه عن الاتّصاف بالصفات والاحتياج إليها، ولحوق النقص به في مرتبة ذاته، ومشاركة الغير معه في القدم والوجود الأزلي، ولمّا علم محمّد بن مسلم أنّه لا يتّصف بالمعاني المختلفة استعلم عن قول من أثبتها له فلذلك:

---

١ ـ الكافي: ١ /١٠٨.

(قال: قلت: جعلت فداك يزعم قوم من أهل العراق أنّه يسمع بغير الّذي يبصر، ويبصر بغير الّذي يسمع) يعني يزعمون أنَّ له معنيين مختلفين ووصفين متغايرين يسمع بأحدهما ويبصر بالآخر فهو عندهم موصوف بمعاني مختلفة وهذا الكلام يحتمل وجهين أحدهما أنّهم يزعمون أنّه يسمع بالأذن ويبصر بالعين كالإنسان، وثانيهما أنّهم يزعمون أنَّ سمعه وبصره إدراكان قائمان به من غير آلة (قال: فقال كذبوا) على الله «ويوم القيامة ترى الّذين كذبوا على الله وجوههم مسودة» (وألحدوا) حيث عدلوا عن منهج الصواب في معرفة الصانع (وشبّهوا) حيث أجروا عليه أحكام الخلق، وقد روي عن رسول الله ﷺ قال: «قال الله عزَّ وجلَّ ما آمن بي من شبّهني بخلقي»[١].

(تعالى الله عن ذلك، إنّه سميع بصير يسمع بما يبصر ويبصر بما يسمع) أي يسمع بما به يبصر ويبصر بما به يسمع، يعني يسمع ويبصر بنفس ذاته الحقّة المجرَّدة عن شائبة التكثّر والتوصيف، وهذا الجواب دافع لكلا الاحتمالين ولكن لمّا فهم ابن مسلم من قوله عليه السلام شبّهوا أنّه أجاب عن سؤاله على الاحتمال الأوّل وحكم بأنَّ ذلك يوجب تشبيهه تعالى بخلقه في الجسميّة والافتقار إلى الآلة أعاد السؤال لبيان أنَّ المراد هو الاحتمال الثاني فلذلك:

(قال: قلت: يزعمون أنّه بصير على ما يعقلونه)[٢] أي يزعمون أنّه بصير على الوجه الذي يعقلونه من معنى البصر وهو الّذي يعبّر عنه بالفارسيّة بـ (ديدن) ويعقلون الواجب بهذا الوجه ويقولون لا معنى للبصر غير هذا المعنى وهذا المعنى أمر متحقّق ثابت له قائم به بلا آلة العين ويزعمون أنّه سميعٌ على مثل هذا الوجه.

(قال: فقال تعالى الله إنّما يعقل) على البناء للمفعول أي إنّما يعقل بهذا الوجه (ما كان بصفة المخلوق وليس الله كذلك) أي بصفة المخلوق فتعقّله بهذا الوجه أيضاً تشبيه له بخلقه وفي بعض

---

١ ـ رواه الطبرسي في كتاب الاحتجاج من حديث الرضا عليه السلام عنه ﷺ هكذا «ما آمن بي من فسر برأيه كلامي، وما عرفني من شبهني بخلقي ـ «الحديث».

٢ ـ قوله «على ما يعقلونه» الظاهر أنه تمام لأول السؤال فإنه سأل أولاً عما يوجب اختلاف الصفات وتجزي الذات بتكثرها فأجاب عليه السلام بالنفي فأتم السائل سؤاله بأن الناس يرون أنفسهم ويقيسون الواجب تعالى عليهم فإن سمعهم غير بصرهم فأثبتوا الله تعالى ما يعقلونه فأبطل الإمام زعمهم وقال أنه تعالى لا يقاس بالمخلوقين فسمعه وبصره شيء واحد.

قال أبو علي بن سينا: الأول تعالى لا يتكثر لأجل تكثر صفاته لأن كل واحد من صفاته إذا حقق يكون الصفة الأخرى بالقياس إليه فيكون قدرته حياته وحياته قدرته ويكونان واحدة فهو حي من حيث هو قادر وقادر من حيث هو حي وكذلك سائر صفاته. انتهى. (ش)

النسخ على ما يفعلونه وإنّما يفعل بالفاء والعين المهملة بعدها يعني يزعمون أنّه بصير على ما يفعلونه ويوجدونه من الإدراك البصري الّذي يقوم بهم فمعنى أنّه تعالى بصير أنّه يوجد الإدراك الّذي يقوم به فيكون البصير من الصفات الفعليّة كما قيل مثل ذلك في العلم وتقرير الجواب واضح.

*** الأصل:**

٢ ـ عليٌّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن العبّاس بن عمرو، عن هشام بن الحكم قال في حديث الزنديق الّذي سأل أبا عبدالله عليه السلام أنّه قال له: أتقول: إنّه سميع بصير؟ فقال أبو عبدالله عليه السلام: **هو سميع بصير، سميع بغير جارحة وبصير بغير آلة ،بل يسمع بنفسه، ويبصر بنفسه وليس قولي: إنّه سميع بنفسه أنّه شيء والنفس شيء آخر ولكنّي أردت عبارة عن نفسي إذ كنت مسؤولاً وإفهاماً لك إذ كنت سائلاً فأقول: يسمع بكلّه لا أنّ كلّه له بعض لأنّ الكلّ لنا [له] بعض ولكن أردت إفهامك والتعبير عن نفسي وليس مرجعي في ذلك كلّه إلّا أنّه السميع البصير العالم الخبير بلا اختلاف الذّات ولا اختلاف معنى.**[١]

*** الشرح:**

(عليٌّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن العبّاس بن عمرو، عن هشام بن الحكم، قال: في حديث الزنديق الّذي سأل أبا عبدالله عليه السلام أنّه قال له أتقول: إنّه سميع بصير) توهّم أنّه يقول هو سميع بصير بالآلتين المعروفتين وقصده من هذا السؤال هو حمله عليه السلام على الإقرار به ليورد عليه أنّه حينئذ شبيه بالخلق.

فكما أنّه لا يحتاج إلى الموجد كذلك الخلق لا يحتاجون إلى الموجد فلا يثبت وجود الصانع (فقال أبو عبدالله عليه السلام) لدفع ذلك التوهّم وإرشاده إلى الحقِّ الصريح والقول الصحيح (هو سميع بصير سميع بغير جارحة وبصير بغير آلة) لتنزُّهه عن الأحوال البشريّة والعوارض البدنيّة واللّواحق الحيوانيّة (بل يسمع بنفسه ويبصر بنفسه) ولدفع ما عسى أن يتوهّم من إضافة النفس إليه أنّه شيء والنفس شيء آخر قال: (وليس قولي إنّه سميع بنفسه أنّه شيء والنفس شيء آخر) وهو يسمع بذلك الشيء الآخر كالإنسان.

(ولكنّي أردت عبارة عن نفسي إذ كنت مسؤولاً وإفهاماً لك) أي أردت إفهاماً لك (إذ كنت سائلاً) الخبير العارف إذا سئل عن البسيط الصرف لا بدَّ له من الإتيان بعبارات مناسبة لتفهيم السائل جاذبة له إلى الطريق الحقِّ ولكن لمّا كانت العبارات مغيّاة بغايات خياليّة ومشعرة بتركيب

---

١ ـ الكافي: ١ / ١٠٨.

وأجزاء عقليّة أو خارجيّة يتنزَّه ذات ذلك البسيط عنها وجب عليه جذب السائل عمّا يفيده ظاهر العبارة وهدايته إلى ما هو المقصود منها فلذلك نبّهه عليه على براءة الحقِّ عمّا يفيده ظاهر الكلام المذكور وأرشده إلى ما هو المقصود منه بقوله (فأقول يسمع بكلّه) لا ببعضه كما يفهم من ظاهر الكلام المذكور ولمّا كان لفظ الكلِّ أيضاً مشعراً بالتركيب دفعه بقوله (لا أنَّ كلّه له بعض) يسمع هو بجميع أجزائه أو ببعضها.

(لأن الكلَّ لنا بعض) تعليل للنفي يعني أنَّ الكلَّ لنا بعض فإنَّ الإنسان مركّب من أجزاء خارجيّة هي الأعضاء والجوارح والنفس ومن أجزاء ذهنيّة هي الجنس والفصل فلو كان كلّه له بعض وقع التشابه بيننا وبينه وليس كمثله شيء، ويحتمل أن يكون تعليلاً للمنفي يعني لا يتوهّم أنَّ كلّه له بعض لأجل أنّ الكلّ المعروف لنا له بعض لأنَّ الكلَّ فينا عبارة عن مجموع الأجزاء والكلُّ فيه عبارة عن ذاته المقدَّسة المنزَّهة عن أنحاء التركيب والتعدُّد.

(ولكن أردت إفهامك) بما يناسبك (والتعبير عن نفسي) فوقع توهّم التركيب في العبارة لا في المقصود منها (وليس مرجعي في ذلك كلّه) أي في قولي يسمع بنفسه ويسمع بكلّه (إلّا أنّه السميع البصير) لانكشاف المسموعات والمبصرات على أكمل وجه عند ذاته المجرّدة عن شوائب التكثّر (العالم الخبير) تفسير للسميع البصير وتوضيح لما هو المقصود منهما (بلا اختلاف الذّات) بالتركيب والتجزئة والتبعيض (ولا اختلاف معنى) أي ولا اختلاف الصفات فإنَّ صفاته عين ذاته فإنَّ ذاته علم باعتبار حضور المعلومات وسمع وبصر باعتبار ظهور المسموعات والمبصرات وكذلك البواقي، وهذا هو التوحيد المطلق الّذي هو عبارة عن نفي الإختلاف والتعدُّد والتكثّر بحسب الذَّات والصفات على الإطلاق وقد مرَّ شرح هذا الحديث في باب إطلاق القول بأنه شيء.

باب الإرادة أنها من صفات الفعل وسائر صفات الفعل

الظاهر أنَّ «باب الارادة» مبتدءٌ و«أنّها» خبره ويحتمل أن يكون «باب الارادة» خبر مبتدأ محذوف و«أنّها» بدل الارادة (وسائر صفات الفعل) عطف على الارادة وهو رحمه الله يذكر في هذا الباب ضابطة للفرق بين صفات الفعل وصفات الذّات .

*** الأصل :**

١ ـ محمّد بن يحيى العطّار، عن أحمد بن محمّد بن عيسى الأشعري، عن الحسين بن سعيد الأهوازي، عن النضر بن سويد، عن عاصم بن حميد، عن أبي عبدالله عليه السلام قال قلت: لم يزل الله مريداً ؟ قال: **إنّ المريد لا يكون إلّا لمراد معه، لم يزل [الله] عالماً قادراً ثمّ أراد** .[1]

*** الشرح :**

(محمّد بن يحيى العطّار، عن أحمد بن محمّد بن عيسى الأشعري، عن الحسين بن سعيد الأهوازي، عن النضر بن سويد، عن عاصم بن حميد، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: قلت: لم يزل الله تعالى مريداً ؟ قال: إنَّ المريد لا يكون إلّا لمراد معه) فلو كانت إرادته أزليّة كان مراده أيضاً أزليّاً فلزم أن يكون معه غيره في الأزل وهو باطل .

(لم يزل الله عالماً قادراً ثمَّ أراد) فالإرادة من صفات الفعل الّتي يصحُّ سلبها عنه في الأزل. ولا يلزم منه نقص لا من صفات الذّات المعتبرة له في الأزل مثل العلم والقدرة، فانَّ نفيهما عنه يوجب النقص عنه وهو الجهل والعجز، وثبوتهما لا يوجب وجود المعلوم والمقدور معه، لا يقال قوله: ثمَّ أراد دلَّ على اتّصافه بإرادة حادثة كما هو مذهب طائفة من المعتزلة وهو باطل لاستحالة اتّصافه بالحوادث لأنّا نقول المراد بالإرادة الحادثة نفس الإيجاد والإحداث كما ينطق به الحديث الآتي، لا يقال تخصيص الإيجاد بوقت دون وقت لا بدّ له من مخصّص والمخصّص هو الإرادة فلو كانت الإرادة نفس الإيجاد دار لأنّا لا نسلّم أنّ المخصّص هو الإرادة بل هو الدّاعي أعني العلم بالنفع والمصلحة والإيجاد في هذا الوقت دون غيره وفي الحديث دلالة واضحة على أنَّ الإرادة غير العلم والقدرة كما هو مذهب الأشاعرة خلافاً للمحقّقين منهم المحقّق الطوسي رحمه الله فانّهم ذهبوا إلى

---

١ ـ الكافي: ١ / ١٠٩.

أن الإرادة هي الدّاعي يعني العلم بالنفع والمصالح، ويمكن أن يقال، الإرادة يطلق على معنيين كما صرَّح به بعض الحكماء الإلهيّين[١] أحدهما الإرادة الحادثة وهي الّتي فسّرت في الحديث بأنّها نفس الإيجاد وإحداث الفعل، وثانيهما الارادة الّتي هي من الصفات الذّاتية الّتي لا تتّصف الذّات بنقيضها أزلاً وأبداً وهي الّتي وقع النزاع فيها فذهب جماعة منهم المحقّق إلى أنّها نفس علمه الحقّ بالمصالح والخيرات وعين ذاته الأحديّة، وذهب الأشاعرة إلى أنّها صفة غير العلم.

* **الأصل:**

٢ ـ محمّد بن أبي عبدالله، عن محمّد بن إسماعيل، عن الحسين بن الحسن، عن بكر بن صالح، عن عليّ بن أسباط، عن الحسن بن الجهم، عن بُكير بن أعين قال: قلت: لأبي عبدالله عليه السلام: علم الله ومشيئته مختلفان أو متّفقان؟ فقال: **العلم ليس هو المشيئة ألا ترى أنّك تقول: سأفعل كذا إن شاء الله ولا تقول: سأفعل كذا إن علم الله فقولك إن شاء الله دليل على أنّه لم يشأ فإذا شاء كان الّذي شاء كما شاء وعلم الله [الـ] سابق المشيئة**.[٢]

* **الشرح:**

(محمّد بن أبي عبدالله، عن محمّد بن إسماعيل، عن الحسين بن الحسن، عن بكر بن صالح، عن عليّ بن أسباط، عن الحسن بن الجهم، عن بكير بن أعين، قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام علم الله ومشيّته هما مختلفان أو متّفقان فقال: العلم ليس هو المشيّة) الظاهر بالنظر إلى عنوان الباب وآخر الحديث أنّ المراد بهذه المشيئة الإرادة الحادثة الّتي هي نفس الإيجاد لا الإرادة القديمة بكلّ خير الّتي هي ذاته وعين علمه بالخيرات عند المحقّقين والمغايرة بين الإرادة الحادثة والعلم ظاهرة لأنَّ الإرادة الحادثة من الصفات الفعليّة والعلم من الصفات الذّاتيه، ثمَّ أشار إلى توضيح الفرق بمثال هو بمنزلة التعليل له فقال:

---

١ ـ «بعض الحكماء الإلهيين» قال صدر المتألهين والتحقيق أن الإرادة تطلق بالاشتراك الصناعي على معنيين أحدهما ما يفهمه الجمهور وهو الذي ضده الكراهة ولا يجوز على الله تعالى بل إرادته نفس صدور الأفعال الحسنة منه وكراهته عدم صدور القبيح عنه تعالى، وثانيهما كون ذاته بحيث يصدر عنه الأشياء لاجل علمه بنظام الخير فيها التابع لعلمه بذاته لا كاتباع الضوء للمضيء والسخونة للمسخن انتهى ملخصاً.

أقول ويستفاد من كلامه رحمه الله بعد ذلك أن الإرادة بالمعنى الثاني: وهو العلم بالأصلح اصطلاح خاص بالمتكلمين وهي من صفات الذات ولا يجوز حمل ألفاظ الحديث على هذا الاصطلاح الخاص بل الإرادة في الحديث هي ما يفهمه الجمهور وهو المعنى الأول ولا ريب أنه من صفات الفعل وأنه حادث في الحيوان ولما لم يمكن الالتزام بالحدوث فيه تعالى أوّلوه بنفس الفعل الصادر ولم ننقل أصل عبارته لطولها وضيق المجال وأن كانت متضمنة لفوائد كثيرة. (ش)

٢ ـ الكافي: ١ / ١٠٩.

(ألاترى أنّك تقول: سأفعل كذا إن شاء الله[1] ولا تقول: سأفعل كذا إن علم الله) ولو كانت المشيئة بمعنى العلم لصحَّ هذا القول كما صحَّ ذلك، ولمّا لم يصحَّ علم أنّها غيره، أمّا الملازمة فظاهرة وأمّا صحّة ذلك القول فلأنّه لا خلاف فيها ولأنَّ قولك إن شاء الله دلَّ على عدم مشيّته بمعنى الإيجاد بتوسّطك الفعل المطلوب بعد وإلّا لكان ذلك الفعل واقعاً موجوداً وهو خلاف الغرض وأنت في تعلّقها به في الاستقبال شاكٌ غير عالم به .

وهذا معنى صحيح ولو قلت بدل ذلك: إن علم الله دلّ هذا القول على عدم تعلّق علمه بذلك الفعل في الحال وعلى شكّك في تعلّقه به في الاستقبال وكلٌّ هذا باطل لأنّك تعلم أنّه لا يعزب عنه مثقال ذرّة أزلاً وأبداً وإلى ما ذكرنا أشار إجمالاً بقوله (فقولك إن شاء الله دليل على أنّه لم يشأ) أي لم يشأ ذلك الفعل المطلوب لك بعد، ووجه الدّلاله أنّه لو شاءه لكان موجوداً لامتناع تخلّف متعلّق مشيّته عنها وليس كذلك وإلى هذا الوجه أشار بقوله (فإذا شاء كان الّذي شاء كما شاء) فالفاء للتعليل وبيان لدلالة إن شاء الله على ما مرَّ، ويحتمل أن يكون هذا الكلام إشارة إلى شيء آخر دلَّ عليه إن شاء الله وهو أنَّ إن شاء الله دلَّ على أنّه لم يشأ بعد وعلى أنّه إذا شاء في الاستقبال وجد ما شاء كما شاء من غير أن يتخلّف عن مشيّته بنحو من الأنحاء ومثل هذا المعنى الّذي دلَّ عليه إن شاء الله لا يجري في علم الله، فلا يجوز استعمال إن علم الله بدلاً عنه فعلم المغايرة بين العلم والمشيّة .

(وعلم الله سابق المشيّة) يحتمل نصب المشيّة على المفعوليّة وجرَّها بالإضافة من باب إضافة الصفة إلى المفعول فعلى الأوَّل سابق ماض معلوم من المسابقة، وعلى الثاني اسم فاعل من السبق. وفي بعض النسخ المصحّحة المعتبرة «السابق المشيّة» بنصب المشيّة على أنّها مفعول اسم

---

١ - قوله «سأفعل كذا إن شاء الله» حرف أن الشرطية دخلت على صيغة الماضي فنقلته إلى الاستقبال والمعنى إن شاء الله في المستقبل فعلت كذا في المستقبل وهذا صحيح وأما إن علم الله في المستقبل فعلت كذا في المستقبل غير صحيح لأن المشية تحدث في المستقبل والعلم حاصل من الأزل ولا يحدث والقياس من الشكل الثاني هكذا المشية تحدث والعلم لا يحدث فليست المشية علماً .

واعلم أن الغرض من إثبات صفة الإرادة أنه تعالى ليس مضطراً في الفعل نظير الفعل نظير الفاعل الطبيعي والفاعل في بدء النظر قسمان: فاعل طبيعي كالشمس للضوء والنار للحرارة، وفاعل إرادي كالإنسان والمقصود أن فعله تعالى ليس نظير فعل الطبائع بغير شعور وإرادة وأما كونه نظير الإنسان في جميع خصوصيات الإرادة فغير مقصود فإن إرادة الإنسان متحقق بأمور يستحيل على الله تعالى مثل حدوث العلم والتصور والشوق وطلب الفائدة وربما يقال ثبوت الإرادة متوقف على تقدم الزمان على الفعل وليس كذلك إذ يمكن أن يريد الفاعل المختار صدور الفعل عنه دائماً بمشيئته وإرادته وقد يقال لا يمكن الإرادة إلّا مع إمكان صدور طرفي النقيض وقوعاً وليس كذلك إذ يصدر العبادة من الأنبياء بإرادتهم ويستحيل صدور الفسق منهم. (ش)

الفاعل المعرّف باللّام، وفي بعضها «سابق للمشيّة» ومعنى الجميع واحد وهو أنّ علم تعالى سابق على مشيّته وإرادته الّتي هي الإيجاد فليست مشيّته المتأخّرة نفس علمه المتقدّم عليها وهذا الكلام كالتأكيد لما فهم من الكلام السابق أو كالنتيجة له أو دليل آخر على أنّ مشيّته غير علمه.

فإن قلت هل يجوز أن يراد بالمشيّة في السؤال والجواب الإرادة الّتي هي عين ذاته المتعلّقة بكلِّ خير ومصالح أم لا؟ قلت: الظاهر لا لأنَّ هذه الإرادة هي عين علمه بكلِّ خير عند المحقّقين لا صفة زائدة عليه ولأنَّ إرادة هذه الإرادة لا توافق ظاهر قوله: «إن شاء الله دليل على أنه لم يشأ» إذ معناه حينئذ سأفعل كذا إن كان هذا الفعل من الخيرات الّتي تعلّقت إرادته الذّاتيّة الحقّة بأنّها خير وعدم وجود هذا الفعل في زمان التكلّم لا يدلُّ على أنّه لم يتعلّق إرادته الذاتيّة بأنّه خير من الخيرات وإنّما يدلُّ ذلك على أنّه لم تتعلّق به الإرادة الحادثة الّتي هي عين الإيجاد وكذا لا توافق ظاهر قوله «وعلم الله سابق المشيّة» لأنَّ سبق علمه تعالى على المشيّة بهذا المعنى غير ظاهر بل غير متصوَّر.

*** الأصل:**

٣ ـ أحمد بن إدريس، عن محمّد بن عبدالجبّار، عن صفوان بن يحيى قال: قلت: لأبي الحسن عليه السلام: أخبرني عن الإرادة من الله ومن الخلق قال: فقال: **الإرادة من الخلق الضمير وما يبدو لهم بعد ذلك من الفعل. وأمّا من الله تعالى فإرادته إحداثه لا غير ذلك لأنّه لا يروّي ولا يهمّ ولا يتفكّر وهذه الصفات منفيّة عنه وهي صفات الخلق، فإرادة الله الفعل لا غير ذلك يقول له: كن فيكون بلا لفظ ولا نطق بلسان ولا همّة ولا تفكّر ولا كيف لذلك، كما أنّه لا كيف له.**[1]

*** الشرح:**

(أحمد بن إدريس، عن محمّد بن عبدالجبّار، عن صفوان بن يحيى قال: قلت لأبي الحسن عليه السلام: أخبرني عن الإرادة من الله ومن الخلق) سأل عن الفرق بين إرادة الله تعالى وإرادة الخلق وطلب معرفة حقيقتهما.

(قال: فقال: الإرادة من الخلق الضمير) أي تصوُّر الفعل وتوجّه الذِّهن إليه (وما يبدو لهم بعد ذلك من الفعل) «من» صلة ليبدو لا بيان لما، لأنَّ الفعل هو المراد دون الإرادة، اللّهم إلّا أن يراد بالفعل مقدَّمات الإرادة[2] مثل تصوُّر النفع والإذعان به والشوق إليه والعزم له وتحريك القدرة إلى

---

١ ـ الكافي: ١ / ١٠٩.

٢ ـ قوله «مقدمات الإرادة» أول ما يبدو للمريد تصور المعنى فإنه إن لم يتصور المعنى لم يكن فاعلاً بالإرادة بل هو فاعل طبيعي بلا شعور، ثم أنه ليس كل من تصور المعنى يطلبه كشبعان يتصور الطعام بل لا بد من ضم

تحصيل الفعل المراد والحاصل أنَّ إرادة الخلق عبارة عن تصور الفعل ثمّ تصوُّر النفع سواء كان النفع عقليّاً أو خياليّاً أو عينيّاً أو دنيويّاً أو أُخرويّاً، ثم التصديق بترتّب ذلك النفع على ذلك الفعل والإذعان به إذعاناً جازماً أو غير جازم، ثمَّ الشوق إليه، ثمّ العزم الرّاسخ المحرِّك للقوَّة والقدرة المحرِّكة للعضو إلى تحصيل الفعل على ما ينبغي فالفعل يصدر عن الخلق عن هذه المبادىء المترتّبة الّتي هي عبارة عن إرادتهم التامّة المستتبعة له.

(وأمّا من الله فإرادته إحداثه لا غير ذلك) يعني أنَّ إرادته بسيطة وهي إحداث الفعل وإيجاده على وجه يوافق القضاء الأصلي ويطابق العلم الأزلي من الكمال والمقدار والخواصّ والآثار لا مركّبة من الأمور المذكورة في إرادة الخلق ولا شيء منها (لأنّه لا يروّي) أي لا يفعل باستعمال الرويّة يقال: روّيت في الأمر تروية أي نظرت فيه ولم أتعجل والاسم الرَّويْة بفتح الرّاء وكسر الواو وتشديد الياء (ولا يهمُّ) أي لا يقصده من هم الشيء يهمُّ بالضمِّ إذا قصده والاسم الهمّة (ولا يتفكر) ليعلم حسنه وقبحه والحاصل أنّه لا ينظر الى الفعل ليعلم نفعه ووجه حسنه ولا يهمّه بالشوق والعزم المتأكّد ولا يتفكّر ولا يتأمّل فيه ليعرف حسن عاقبته لتنزُّه قدسه عن استعمال الرأي

- صفة أخرى إلى التصور وهو الشوق ولكن ليس كل من تصور معنى واشتاق يطلبه كجائع يتصور الطعام ويشتاق إليه ولا يكون عنده الثمن ليشتريه مثلاً بل لا بد له وجود أسباب وفقد موانع حتى يعزم فإذا عزم لا بد أن يحرك عضلاته في طلبه فربما تطاوعه العضلات وربما لا تطاوعه فهذه مقدمات أربع يتخللها التصديق بحصول نفع أو دفع ضرر وهذا سبب حصول الشوق.

والإرادة في اصطلاحهم تطلق على ثلاثة أمور: الأول: هذا المعنى المركب من المقدمات الأربع التي تترتب عليه الفعل البتة، الثاني: مرتبة الشوق المذكور وهي في مقابل الكراهة ويستعملها الفقهاء كثيراً في هذا المعنى، ويمكن اجتماع الكراهة والإرادة بالنسبة إلى شيء واحد باعتبارين كصلاة في بيت مغصوب فإنها مطلوبة ومرادة باعتبار ومكروهة باعتبار ولا يمكن الاجتماع فيها بالمعنى الاول، الثالث: العلم بالنفع في اصطلاح المتكلمين.

فإن قيل إذا كان التصديق بجلب نفع أو دفع ضر يتخلل مقدمات الإرادة وكانت إرادة الله تعالى على ما ورد في الأخبار وتطابق عليه علماؤنا خالية عن هذه المقدمات مطلقاً بل ليست إلّا العلم بالنفع وصدور الفعل لزم كون أفعال الله تعالى خالية عن الأغراض والغايات كما يقول به الحكماء.

أقول خلو الأفعال عن الغاية مذهب المعطلة والملاحدة والقائلين بالبخت والاتفاق وأما الحكماء الإلهيون فأبطلوا قولهم وردوا عليهم كما مرَّ استشهاد الإمام جعفر بن محمد الصادق عليه السلام بقول أرسطو في ردهم وفي الشفا أبواب وفصول في نقض مذهبهم وفي القانون أيضاً في باب منافع الأعضاء والتشريح اثبت العناية الإلهية في خلق كل عضو بل في مقداره وشكله وتركيبه وشقوقه وغير ذلك فراجع، وأما نفي الغرض فلأن اصطلاحهم وقع واستقر على ما يكمل به الفاعل وليس واجب الوجود يفعل ليكمل بل كماله سبب لفعله بخلاف الممكن فإن فعله سبب كماله. (ش)

وإجالة الهمّة وتحريك الشوق والعزم وارتكاب التعمّق في الأمور والتفكّر في أمر عاقبتها.

(وهذه الصفات منفيّة عنه) لأنها من لواحق النفوس البشريّة وتوابع الجهل ونقصان العلم وهو سبحانه منزَّه عن جميع ذلك (وهي صفات الخلق) لاحتياجهم في تحصيل مقاصدهم وتكميل أفعالهم على وفق مطالبهم إلى حركات فكريّة وهمّة نفسانيّة وأشواق روحانية وآلات بدنيّة بحيث لو فقدت إحداها بقوا متحيّرين جاهلين لا يجدون إلى وجه الصواب دليلاً ولا إلى طريق الفعل سبيلاً.

(فإرادة الله تعالى الفعل) أي الإيجاد[1] والاحداث (لا غير ذلك) من الضمير المشتمل على

---

١ - قوله «فإرادة الله تعالى الفعل أي الإيجاد» قال الشيخ المفيد ﷺ: إن الإرادة من الله جل اسمه نفس الفعل ومن الخلق الضمير وأشباهه مما لا يجوز إلّا على ذوي الحاجة والنقص وذلك لأن العقول شاهدة بأن القصد لا يكون إلّا بقلب كما لا يكون الشهوة والمحبة إلّا لذي قلب ولا يصح النية والعزم إلّا على ذي خاطر يضطر معها في الفعل الذي يغلب عليه الإرادة له والنية فيه والعزم ولما كان الله تعالى يجل عن الحاجات بطل أن يكون محتاجاً في الأفعال إلى القصود والعزمات وثبت أن وصفه بالإرادة مخالف في معناه لوصف العباد وأنها نفس فعله الأشياء، بذلك جاء الخبر عن أئمة الهدى عليهم السلام إلى آخر ما قال وهذا عين مذهب الحكماء ألا ترى إلى قوله «بطل أن يكون محتاجاً في الأفعال إلى القصود والعزمات».

وههنا شبهات مبنية على عدم تدبر الأمور كما هي أو على الاختلاف في الاصطلاح منها أنه لو كان الإرادة هي العلم بالأصلح ولا شيء يزيد عليه من همّ وعزم لزم كون الحوادث الزمانية قديمة إذ العلم قديم وتعلق العلم قديماً بشيء يوجب كون ذلك الشيء ما دام العلم إذ لا يؤثر في وجود الشيء من الباري إلّا علمه، والجواب أن العلم مطابق للمعلوم فإذا تعلق علمه بوجود الشيء في الزمان المعين لم يحدث المعلوم إلّا في الزمان المعين ومنها أن العلم بالأصلح حاصل للباري تعالى بل هو عين ذات الباري فلزم وجوب ترتب الأصلح على ذاته وامتناع ترتب غير الأصلح وهذا يوجب كونه تعالى فاعلاً غير مختار كالطبائع يجب صدور ما يجب عنه ويمتنع ما يمتنع، والجواب ان للإمكان اصطلاحين الإمكان الذاتي والإمكان الوقوعي والأول صفة الشيء في ذاته والثاني صفته بالنظر إليه مع جميع ما يصحبه ويحيط به من الأوضاع مثلاً صدور المعصية عن الأنبياء غير ممكن بالنظر إلى عصمتهم واستلزام عدم حجية أقوالهم وأفعالهم وهذا نفي الإمكان الوقوعي ولا يوجب كونهم مضطرين إلى ترك المعصية حتى لا يكون هذا فضيلة، وكذلك نعلم أن الملحد الجائع في البيت الخالي والطعام حاضر لا يبالي بشهر رمضان ويفطر البتة ونقطع بذلك قبل الوقوع لعدم تطرق احتمال الصيام في حقه وهذا لا يوجب اضطراره إلى الإفطار مع عدم احتمال غير الإفطار منه فما يقال إن القادر المختار هو الذي يصح أو يحتمل أو يمكن صدور الفعل والترك منه مبنى على مسامحة ما إذ قد لا يصح أو لا يمكن بالإمكان الوقوعي منه إلّا شيء واحد الفعل أو الترك ومع ذلك هو فاعل مختار لا يختار إلّا الطرف الواحد، منها أن الفاعل المختار لا يمكن أن يكون فعله قديماً وهذا غير متصور لنا إذ يمكن أن تتعلق إرادته بان يكون في كل زمان له مخلوق من الأزل ولا ينقض إرادة الفاعل المختار بذلك وإنما يثبت حدوث العالم زماناً عند من ثبت بدليل آخر. (ش)

المعاني المذكورة والفاء للتفريع لأنَّ مدخولها نتيجة للمقدَّمات السابقة، ثمّ أشار إلى كيفيّة إيجاده للأشياء وتنزُّهه عن صفات الخلق تأكيداً لما سبق بقوله (يقول له) لمّا أراد وجوده لعلمه بما فيه من المصلحة (كن فيكون) قوله «كن» إشارة إلى حكمه وقدرته الأزليّة ووجوب الصدور عن تمام مؤثريّته. وقوله «فيكون» إشارة إلى وجود ودلَّ على اللّزوم وعدم التأخر بالفاء المقتضية للتعقّب بلا مهلة.

(لا لفظ ولا نطق بلسان) أي يقول ذلك بلا صوت يقرع ولا نطق يسمع، لأنَّ اللفظ والنطق واللّسان من خواصّ الخلق المنزَّه قدسه عنها، وينبغي أن يعلم أنَّ إطلاق القول عليه كإطلاق الكلام فأمّا اللّفظ والنطق فلمّا كانا عبارة عن إخراج الحروف عن الآلة المعدَّة لهما وهي اللسان والشفة وغيرهما كانا لا يصدقان في حقّه تعالى لعدم الآلة هناك والشارع لم يأذن في إطلاقهما عليه لأنَّ دلالتهما على الآلة المذكورة أقوى من دلالة القول والكلام عليها.

(ولا همة) الهمّة ملكة تحت الشجاعة وهي العزم الجازم المتأكّد في تحصيل الإنسان ما ينبغي أن يحصّله من تعرف الأمور واختيارها والنظر في مصادرها ومواردها وتحديق البصيرة نحو الأمور المعقولة وإرسال الوهم والخيال وسائر الحواسّ نحو المعاني والصور المحسوسة المعيّنة لدرك المقاصد والمطالب مع التألّم والغمّ والهمّ بسبب فقدها والله سبحانه منزَّه عن هذه الأُمور.

(ولا تفكّر) لأنَّ التفكّر عبارة عن حركة القوَّة المفكرّة في طريق مبادىء المطالب والأفعال والانتقال من ضمير إلى ضمير ثمّ الرجوع منها إلى تلك المطالب، وهي من خواصّ الإنسان، وأيضاً فائدة التفكّر تحصيل المجهولات والجهل على الله تعالى محال.

(ولا كيف لذلك) أي لإحداثه وإيجاده الذي هو من صفاته الفعليّة (كما أنّه لا كيف له) تعالى أي لله تعالى وإنّما الكيفيّات الممكنات الموجودة لا لإيجادها ولا لموجدها الواحد على الاطلاق.

*** الأصل:**

٤ ـ عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن عمر بن أُذينة عن أبي عبدالله عليه السلام قال: **خلق الله المشيئة بنفسها ثمّ خلق الأشياء بالمشيئة.**[1]

*** الشرح:**

(عليّ بن إبراهيم، عن أبيه عن ابن أبي عمير، عن عمر بن أُذينة، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: خلق الله المشيّة بنفسها ثمّ خلق الأشياء بالمشيّة) بعدما عرفت أنّ المراد بالمشيّة الإرادة الحادثة وأنّ المراد بالإرادة الحادثة الإحداث والإيجاد جوّزت أن يكون المراد هنا أنّ الله تعالى خلق مهيّة

---

١ ـ الكافي: ١ / ١١٠.

الايجاد[1] بنفسها من غير إضافة الوجود عليها بتعلّق الجعل على نفس تلك المهيّة أوّلاً.

ثمّ خلق الأشياء بتلك المهيّة بسبب إضافة الوجود عليها وجعلها متعلقة بتلك الأشياء ومربوطة بها فالمشيّة وخلقها من صفاته الفعليّة، أو أنَّ الله تعالى خلق المشيّة والإيجاد يعني قدَّرها تقديراً صالحاً لنظام الكلِّ بل لنظام كلِّ شيء ثمَّ خلق الأشياء بتلك المشيّة المقدَّرة في الأزل على ما يقتضيه التقدير الأزلي، فالمشيّة من صفاته الفعليّة وخلقها يعني تقديرها ووزنها من صفاتها الذّاتيّة الأزليّة.

وقال سيّد المحقّقين ﷺ: المراد بالمشيّة هنا إرادة المخلوقين[2] المراد أنّه تعالى خلق إرادتهم بنفسها لا بمشيّة أُخرى مباينة لها إذ قد عرفت أنَّ الرويّة والهمّة والشوق المتأكّد الّتي منها يتقوَّم حقيقة المشيّة إنّما يكون لأُولى الاختيار من المخلوقات والخالق سبحانه متقدَّس عن ذلك «ثمّ خلق الأشياء» يعني أفاعيلهم المترتّب وجودها على تلك المشيّة بتلك المشيّة وبذلك تنحلُّ تشكّك المتشككين أنّه لو كانت أفعال العباد مسبوقة بإرادتهم واختيارهم سبقاً بالذّات لكانت الإرادة أيضاً مسبوقة بإرادة أُخرى وكان تسلسل الإرادات متمادياً إلى ما لا نهاية له[3].

---

١ ـ قوله «خلق مهية الإيجاد» حاصله أن المجعول بالأصالة هو الوجود والمهيات مجعولة بالعرض والمعنى أنه تعالى خلق الأشياء بإفاضة الوجود عليها وخلق الوجود بنفسه إذ ليس جعل الوجود بإفاضة وجود عليه بل بإفاضته. وأما مصحح إطلاق المشيئة على الوجود وعلاقة المجاز التي روعيت فيه فيأتي في كلام صدر المتألهين ﷺ. (ش)

٢ ـ قوله «إرادة المخلوقين» والشارح نقل عبارة السيد بالمعنى، وفي مرآة العقول وكذا الوافي نقل قوله هكذا «أن المراد بالمشية ههنا مشيئة العباد لأفعالهم الإختيارية لتقدسه سبحانه عن مشيئة مخلوقة زائدة على ذاته عزَّ وجل آه».

وقال الفيض ﷺ ما ذكره خلاف الظاهر من الحديث وكيف لا يكون له مشيئة مخلوقة وحديث ابن مسلم الآتي نص في ذلك لا يحتمل التأويل ثم فسر هذا الحديث بوجه آخر لا حاجة إلى نقله وقال نظير ذلك ما يقال إن الأشياء إنما توجد بالوجود وأما الوجود نفسه فلا يفتقر إلى وجود آخر بل إنما يوجد بنفسه فافهم راشداً ومرجعه إلى ما يأتي من تأويل صدر المتألهين ﷺ. (ش)

٣ ـ قوله «إلى ما لا نهاية له» هذا آخر كلام المحقق الداماد واعلم أن العلامة المجلسي ﷺ نقل خمسة وجوه في تأويل الحديث وتأويل السيد ثالثها، ثم قال الرابع ما ذكره بعض الأفاضل ونقل كلام صاحب الوافي إلى آخره بحذف قوله أخيراً «فافهم راشداً».

ثم قال الخامس ما ذكره بعض المحققين ومراده صدر المتألهين ﷺ فإنه بعدما حقق في شرح الحديث السابق أن إرادة الله المتجددة هي نفس أفعاله المتجددة الكائنة الفاسدة فإرادته لكل حادث بالمعنى الإضافي يرجع إلى إيجاده وبمعنى المرادية ترجع إلى وجوده قال: نحن إذا فعلنا شيئاً بقدرتنا واختيارنا فأردناه أولاً ثم فعلناه بسبب الإرادة فالإرادة نشأت من أنفسنا بذاتها لا بإرادة أخرى وإلا لتسلسل الأمر إلى لا نهاية فالإرادة مراده

*** الأصل :**

٥ ـ عدّة من أصحابنا، عن أحمد بن محمّد البرقي، عن محمّد بن عيسى، عن المشرفي حمزة بن المرتفع، عن بعض أصحابنا قال: كنت في مجلس أبي جعفر عليه السلام إذ دخل عليه عمرو بن عُبيد فقال له: جعلت فداك قول الله تبارك وتعالى: ﴿ومن يحلل عليه غضبي فقد هوى﴾ ما ذلك الغضب فقال أبو جعفر عليه السلام: **هو العقاب يا عمرو إنّه من زعم أنّ الله قد زال من شيء إلى شيء فقد وصفه صفة مخلوق وإنّ الله تعالى لا يستفزُّه شيء فيغيره**.[1]

*** الشرح :**

(عدّة من أصحابنا عن أحمد بن محمّد البرقي، عن محمّد بن عيسى، عن المشرفي) ضبطه بعض الأصحاب[2] بفتح الميم والشين المعجمة قبل الراء والفاء بعدها نسبة إلى مشارف الشام قرى بقرب المدين، وقيل: قرى بين بلاد الرّيف وجزيرة العرب تدنو من الريف، قيل لها ذلك لأنّها أشرفت على السواد، والضبط بالقاف تصحيف وهو هاشم وقيل هشام بن إبراهيم العباسي روى عن الرّضا عليه السلام، وفي كتاب الرّجال في أصحاب الرّضا عليه السلام ابن هاشم العبّاسي (حمزة بن المرتفع) بدل عن المشرفي هكذا في النسخ الّتي رأيناها وقال بعض الأصحاب هذا من تحريفات الناسخين والصحيح «عن حمزة بن الربيع» كما في كتاب التوحيد للصدوق رحمه الله وهو حمزة بن الربيع المصلوب على التشيّع (عن بعض أصحابنا) في كتاب التوحيد عمّن ذكره.

(قال: كنت في مجلس أبي جعفر عليه السلام إذ دخل عليه عمرو بن عبيد فقال له: جعلت فداك قول الله تعالى **﴿ومن يحلل عليه غضبي فقد هوى﴾** ما ذلك الغضب؟) لمّا كان الغضب عبارة عن ثوران النفس وحركة قوّتها الغضبيّة عن تصوُّر المؤذي والضارّ لإرادة مقاومته ودفعه وهو يوجب ثوران دم

- لذاتها والفعل مراد بالإرادة وكذا الشهوة في الحيوان مشتهاة لذاتها لذيذة بنفسها وسائر الأشياء مرغوبة بالشهوة فعلى هذا المثال حال مشيئة الله المخلوقة وهي نفس وجودات الأشياء فإن الوجود خير ومؤثر لذاته ومجعول بنفسه والأشياء مشيئة بالوجود وكما أن الوجود حقيقة واحدة متفاوتة بالشدة والضعف والكمال والنقص فكذلك الخيرية والمشيئة وليس الخير المحض الذي لا يشوبه شر إلّا الوجود البحت الذي لا يمازجه عدم ونقص وهو ذات الباري جل مجده فهو المراد الحقيقي إلى آخر ما حققه. انتهى كلام المجلسي رحمه الله وهو نفس عبارة صدر المتألهين وحكى بعده كلاماً لابن سينا لم ينقله المجلسي (ره) ومن العجائب في هذا الحديث تفسير القزويني المشيئة بالماء فإنه مادة لأن كل موجود وهو ساقط لأن المجردات ليست من الماء.(ش)

١ ـ الكافي: ١ / ١١٠.

٢ ـ قوله «ضبطه بعض الأصحاب» ـ والصحيح السكوت عن ترجمة هذا الرجل وعدم التعرض له كما فعله صدر المتألهين إذ لا يعلم من كتب الرجال فيه شيء يعتد به. (ش)

القلب وتحرّك النفس من حال إلى حال لإرادة الانتقام وإيقاع السوء والعقاب بالمغضوب عليه وكان ذلك من خواصّ المخلوق القابل للانفعال والتغيّر من حال إلى حال أشكل ذلك على السائل فسأل عن المقصود منه.

(فقال أبو جعفر عليه السلام: هو العقاب) أي عقاب العاصي وعذاب المخالف لأوامره ونواهيه مجازاً من باب إطلاق السبب على المسبّب والأثر على المؤثّر وعلى هذا، المراد برحمته الّتي في الأصل رقّة القلب إثابة المطيع والإحسان إليه بالإنعام والإكرام وقد فسّر رحمته وغضبه بهذا الوجه جماعة من المتكلّمين، وقال بعضهم: المراد بهما إرادة العقوبة والإثابة، ولعلّ هذا القول يعود إلى الأوّل لما عرفت من أنّ إرادته عبارة عن الإحداث والإيجاد، وبعض العامّة حملها على الإرادة الأزليّة الّتي هي العلم بعقوبة العاصي وإثابة المطيع ويلزم[ه] العقوبة والإثابة ولذلك قال الرّحمة والغضب من صفاته الذّاتيّة وهما على ما ذكره عليه السلام من الصفات الفعليّة، ولمّا أشار عليه السلام إلى المقصود من الغضب أشار إلى عدم جواز حمله فيه جلّ شأنه على المعنى المعروف في الخلق بقوله (يا عمرو إنّه من زعم أنَّ الله قد زال من شيء إلى شيء) وانتقل من حال إلى حال بأيّ وجه وأيّ سبب كان.

(فقد وصفه صفة مخلوق) ومن وصفه بصفة مخلوق فقد أشرك به وأقرّ بإله سواه، وقوله «صفة مخلوق» إمّا مفعول مطلق أو منصوب بنزع الخافض (وإنّ الله تعالى) عطف على قوله «إنّه زعم» (لا يستفزُّه شيء فيغيّره) أي لا يستخفّه ولا يفزعه شيء ولا يزعجه ولا يطيره أمر فيغيّره من حال إلى حال ومن صف إلى وصف لإنَّ ذلك من لواحق الإمكان القابل للانفعال من الغير وقدس الحقّ منزّه عنها.

*** الأصل:**

٦ ـ عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن العبّاس بن عمرو، عن هشام بن الحكم في حديث الزّنديق الذي سأل أبا عبدالله عليه السلام فكان من سؤاله أن قال له: فله رضا وسخط؟ فقال أبو عبدالله عليه السلام: **نعم ولكن ليس ذلك على ما يوجد من المخلوقين وذلك أنّ الرّضا حال تدخل عليه فتنقله من حال إلى حال لأنّ المخلوق أجوف مُعتمل مركب، للأشياء فيه مدخل، وخالقنا لا مدخل للأشياء فيه لأنّه واحدٌ واحديّ المعنى فرضاه ثوابه وسخطه عقابه من غير شيء يتداخله فيهيجه وينقله من حال إلى حال، لأنّ ذلك من صفة المخلوقين والعاجزين المحتاجين.**[1]

*** الشرح:**

(عليُّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن العباس بن عمرو، عن هشام بن الحكم في حديث الزّنديق

---

١ ـ الكافي: ١ / ١١٠.

الذي سأل أبا عبدالله عليه السلام فكان من سؤاله أنَّ قال له: فله رضا وسخط) غرضه من هذا السؤال إمّا الاستعلام أو الإلزام بتشبيهه بالخلق.

(فقال أبو عبدالله عليه السلام نعم ولكن ليس ذلك على ما يوجد من المخلوقين) أي ليس رضاه وسخطه على المعنى الّذي يوجد منهم (وذلك أنَّ الرِّضا) من المخلوق (حال تدخل عليه فتنقله من حال إلى حال) في كتاب التوحيد للصدوق رحمه الله «وذلك أنَّ الرِّضا والسخط دخال يدخل عليه فينقله من حال إلى حال» وما ذكره عليه السلام من أنَّ الرِّضا حال أو دخال مصرَّح به في الحكمة العمليّة ومبدؤه تصديق أحد بما يوافقه ويلائمه عند تصوُّركونه موافقاً وملائماً له وإذعانه بأنَّ ما قضاه الله تعالى وقدَّره حقٌّ موافق للمصلحة وإن لم يعلم وجهها فإنّه إذا حصل له هذا التصديق والإذعان حصولاً لا يعارضه الوهم والخيال ينفعل قلبه ويدخل فيه حالة راسخة وهيئة ثابتة فتنقله من حال الاهتزاز والاضطراب إلى وصف الاطمئنان والانقياد وهو يتلقّى ما يرد عليه بالقبول ويرضى به وإن كان أمراً مستبشعاً في بادي النظر، وقد أشار إليه عليه السلام إلى تعليل أنّ رضاء المخلوق حال مذكورة وأنّ ذلك يلائمه ولا يلائم ذاته وحقيقته بقوله:

(لأنَّ المخلوق أجوف)[1] أي ذا جوف له مقدار بحسب البطون كالجسم أو خالي الدَّاخل الّذي فيه القلب، وجوف الإنسان وغيره بطنه (معتمل) اعتمل اضطرب في العمل لعلَّ المراد أنَّ في صنعه اضطراباً لبناء خلقته على أُمور متعادية متقاضية للافتراق، أو المراد أنَّ له في عمل نفسه وإدراكاته وتحصيل كيفيّاته النفسانيّة اضطراباً وانقلاباً من حال إلى حال (مركّب) من أجزاء متبانية في الحقيقة متخالفة في الصورة والكيفيّة أو من ذات وصفات، ومن ثَمَّ قيل كلُّ ممكن وإن كان بسيطاً فهو مزدوج بالذَّات والوجود والصفات.

---

١ - «قوله أجوف» لا يجعل الشيء أجوف إلّا لأن يكون وعاء لشيء يدخل فيه وابن آدم أجوف وجميع أعضاء بدنه وعاء لشيء يجري فيه حتى العروق والأعصاب وقوله معتمل أي شديد العمل فيأخذ كل عضو غذاءه ويحلله ويخرج فضله وهذا حياة البدن ومركب من أجزاء متباينة بنسبة معينة محدودة إذا قل بعض الأجزاء عن مقداره الطبيعي طلبه كالعطش يطلب به الماء أو زاد عنه طلب الدفع كالمني يطلب به الوقاع، وهذه الأمور الثلاثة سبب الرضا والغضب وليس لله تعالى مثل تلك.

فإن قيل ليس كل الرضا والغضب ناشئاً من حالات البدن فقد يرضى ويسر الإنسان لكمال روحاني كالعلم والتقوى والتقرب إلى الله تعالى ويغضب لنقص روحاني في نفسه أو غيره كجهل ومعصية. قلنا عن ذلك جوابان: الأول: أن الأجوف أعم من النقص الجسماني والروحاني والاعتمال أعم من حركات البدن الحيوية وجهد النفس للوصول النفسانية.

الجواب الثاني: إنه ما من رضا روحاني أو غضب روحاني إلّا ويؤثر في البدن كما يتأثر عن البدن لمكان ارتباطهما معاً ولا يسمى رضاً وغضباً في اللغة إلّا باعتبار ظهوره في البدن والله منزه عنه. (ش)

(للأشياء فيه مدخل) يحتمل وجهين أحدهما أن يراد بالأشياء الإدراكات والكيفيّات النفسانيّة مثل الرِّضا والسخط وغيرهما يعني أن حصول هذه الأشياء له بطريق دخولها فيه وتغييره من حال إلى حال، ولا ينافيه ذلك لأنَّ وضعه وتركيبه على التغيّر والانقلاب، وثانيهما: أن يراد أنّ للأشياء المتغايرة في الصورة والكيفيّة الّتي يقتضي كلُّ واحد منهما تغيّر الآخر وانكساره مدخلاً في تحقّق حقيقته وإذا كان كذلك فدخول الحالات والكيفيّات فيه وتحريكه من حال إلى حال لا ينافيه في حقيقته وذاته.

(وخالقنا لا مدخل للأشياء فيه) بأحد الوجهين المذكورين (لأنّه واحد) لا تركيب فيه أصلاً لا ذهناً ولا خارجاً وهذا معنى الواحد كما عرفت آنفاً (وأحدي الذّات) ليس وجوده زائداً على ذاته والعطف دلَّ على المغايرة، ويحتمل التفسير أيضاً، ويؤيّده ترك العطف في كتاب التوحيد للصدوق ﷺ حيث قال فيه لأنه واحد أحديُّ الذات.

(وأحدي المعنى) ليست له صفات متكثّرة متغايرة زائدة على ذاته ففي الأوَّل إشارة إلى نفي الكثرة قبل الذّات لعدم تركّبه من الأجزاء وفي الثاني إشارة إلى نفي الكثرة في مرتبة الذات لكون وجود عين ذاته وفي الثالث إشارة إلى نفي الكثرة بعد مرتبة الذّات لكون صفاته عين ذاته فهو الواحد المطلق الحقُّ من كلِّ جهة.

(فرضاه ثوابه) للمطيع (وسخطه عقابه) للعاصي، وقيل: رضاه إرادة ثوابه وسخطه إرادة عقابه. وقال بعض العامّة: رضاه علمه بطاعة العبد وسخطه علمه بعصيانه (من غير شيء يتداخله فيهيجه) أي يثيره ويحرِّكه من هاجه الشيء أو من هيّجه إذا أثاره.

(وينقله من حال إلى حال لأنَّ ذلك من صفة المخلوقين العاجزين المحتاجين) في ذواتهم إلى أجزاء وفي وجوداتهم إلى موجود وفي كمالاتهم إلى مداخلة وأنفعالات وأمّا الله القادر الخالق الغنيُّ المطلق فهو متنزّه عن جميع ذلك ومتقدّس عن التغيّر والانفعال والانتقال من حال إلى حال والحاصل أنّه إذا نسب الرِّضا والسخط والحبَّ والبغض والموالاة والمعاداة إلى الله سبحانه وجب تأويلها وصرفها إلى معنى يصحّ في حقّه لأنَّ نسبة معانيها المعروفة فينا إليه غير صحيحة إذ الرضا فينا حالة للنفس توجب تغيّرها وانبساطها لإيصال النفع إلى الغير أو الانقياد لحكمه.

والسخط حالة أخرى توجب تغيّرها وانقباضها وتحرّكها إلى إيقاع السوء به أو الإعراض عنه والمحبّة حالة لها توجب ميلها إليه أو نفس هذا الميل والبغض حالة لها توجب الإعراض عنه وإيصال الضرر إليه وقريب منهما الموالاة والمعاداة وكلُّ ذلك عليه سبحانه محال، فوجب التأويل والتأويل أنَّ الرضا والمحبّة والموالاة بمعنى الإثابة والإحسان وإيصال النفع، وأضدادها بمعنى

العقوبة وعدم الإحسان إمّا على سبيل الاشتراك أو على سبيل التجوُّز.

*** الأصل:**

٧ـ عدّة من أصحابنا، عن أحمد بن محمّد بن خالد، عن أبيه، عن ابن أبي عُمير، عن ابن أُذينة عن محمّد بن مسلم عن أبي عبدالله عليه السلام قال: المشيئة محدثة.[1]

*** الشرح:**

(عدّة من أصحابنا، عن أحمد بن محمّد بن خالد، عن أبيه عن ابن أبي عمير، عن ابن اذينة عن محمّد بن مسلم، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: المشيّة محدثة) قد عرفت ممّا ذكر أنَّ المراد بالمشيّة الإرادة الحادثة أعني إيجاد الشيء وإحداثه، فهي من الصفات الفعليّة وللتميّز بين الصفات الذاتيّة والصفات الفعليّة طريقان أحدهما أنَّ كلَّ صفة توجد فيه سبحانه دون نقيضها فهي من الصفات الذّاتيّة وكلُّ صفة توجد فيه مع نقيضها فهي من الصفات الفعليّة، وثانيهما أنَّ كلَّ صفة لا يجوز أن يتعلق بها قدرته وإرادته فهي من صفات الذّات وكلُّ صفة يجوز أن يتعلّق بها قدرته وإرادته فهي من صفات الفعل والمصنّف أشار إلى الأوّل بقوله:

١ـ الكافي: ١ / ١١٠.

* جملة القول في صفات الذات وصفات الفعل *[1]

*** الأصل:**

إنّ كلّ شيئين وصفت الله بهما وكانا جميعاً في الوجود فذلك صفة فعل وتفسير هذه الجملة: أنّك تثبت في الوجود ما يريد وما لا يريد وما يرضاه وما يسخطه وما يحبّ وما يبغض فلو كانت الإرادة من صفات الذّات مثل العلم والقدرة كان ما لا يريد ناقضاً لتلك الصفة ولو كان ما يحبّ من صفات الذّات كان ما يبغض ناقضاً لتلك الصفة، ألا ترى أنّا لا نجد في الوجود ما لا يعلم وما لا يقدر عليه وكذلك صفات ذاته الأزليّ لسنا نصفه بقدرة وعجز [وعلم وجهل وسفه وحكمة وخطأ وعزّ] وذلّة، ويجوز أن يقال: يحبّ من أطاعه ويبغض من عصاه ويوالي من أطاعه ويعادي من عصاه وإنّه يرضاه ويسخط، ويقال في الدّعاء اللّهمَّ ارض عنّي ولا تسخط عليّ وتولني ولا تُعادني ولا يجوز أن يقال: يقدر أن يعلم ولا يقدر أن لا يعلم ويقدر أن يملك ولا يقدر أن لا يملك، ويقدر أن يكون عزيزاً حكيماً ولا يقدر أن لا يكون عزيزاً حكيماً، ويقدر أن يكون جواداً ولا يقدر أن لا يكون جواداً، ويقدر أن يكون غفوراً ولا يقدر أن لا يكون غفوراً. ولا يجوز أيضاً أن يقال: أراد أن يكون ربّاً قديماً وعزيزاً وحكيماً ومالكاً وعالماً وقادراً لأنّ هذه من صفات الذّات والارادة من صفات الفعل ألاترى أنّه يقال: أراد هذا ولم يرد هذا وصفات الذّات تنفى عنه بكلّ صفة منها ضدّها. يقال: حيٌّ وعالمٌ

---

١ ـ قوله «جملة القول من صفات الذات» قال صدر المتألهين ﷺ ذكر الشيخ ﷺ في هذا الحديث قاعدة علمية لها يعرف الفرق بين صفات ذاته وصفات أفعاله وهي أن كل صفة وجودية لها مقابل وجودي فهي من صفات الأفعال لا من صفات الذات لأن صفاته الذاتية كلها عين ذاته وذاته مما لا ضد له وهذا قانون جملي في معرفة صفات الذات وصفات الفعل، ثم فسره ومزجه بذكر الأمثلة المخصوصة المندرجة تحت الجملة انتهى.
وقال الفاضل المجلسي ﷺ غرضه الفرق بين صفات الذات وصفات الفعل وأبان ذلك بوجوه الأول: أن كل صفة وجودية لها مقابل وجودي فهي من صفات الأفعال لا من صفات الذات لأن صفاته الذاتية كلها عين ذاته وذاته مما لا ضد له ثم بين ذلك في ضمن الأمثلة وأن اتصافه سبحانه بصفتين متقابلتين ذاتيتين محال انتهى.
وهو عين كلام صدر المتألهين وإنما لم ينسبه إليه لأنه نقل آخر عبارته بالمعنى وإن أورد أول كلامه بلفظه. (ش)

وسميعٌ وبصيرٌ وعزيز وحكيمٌ، غنيٌّ، حليم، عدل، كريم، فالعلم ضدّه الجهل، والقدرة ضدّها العجز، والحياة ضدّها الموت. والعزّة ضدّها الذلّة. والحكمة ضدّها الخطأ وضدّ الحلم العجلة والجهل، وضدّ العدل الجور والظلم.[1]

* **الشرح :**

(أنّ كل شيئين وصفت الله بهما وكانا جميعاً في الوجود فذلك صفة فعل) قوله «جملة القول» مبتدأ وقوله «في صفات الذّات» متعلّق بالقول أو بالجملة وقوله «أنّ» مع اسمه وخبره خبر المبتدأ. وقوله «وصفت الله بهما» صفة لشيئين وقوله «وكانا» جملة حالية، وقوله «فذلك» خبر أنَّ وإدخال الفاء باعتبار أنّ اسم «أنّ» مشتمل على معنى الشرط، وتوحيد اسم الإشارة باعتبار أنّه إشارة إلى لفظ «كلّ» والحاصل أنّ كل شيئين متضادَّين وصفت الله تعالى بهما وهما في الوجود فهما من صفات الفعل كالمحبّة والبغض فإنّه يقال أحبَّ من أطاعه وأبغض من عصاه وكلاهما موجود فالحبُّ والبغض من صفات الفعل لا من صفات الذّات لأنه لا يجوز وصفه تعالى بصفات الذّات وبضدِّها فلا يجوز أن يقال مثلاً هو عالم وجاهل وقادر وعاجز.

(وتفسير هذه الجملة) اختلف العلماء في أنَّ هذه الجملة وتفسيرها من كلام المصنّف أو من جملة الحديث فذهب بعض الأفاضل إلى أنّهما من تتمّة الحديث كما يقتضيه السوق ولا صارف هناك يوجب حملهما على أنّهما من كلام المصنّف، وقال السيّد المحقّق الدّاماد والفاضل الأمين الأسترآبادي أنّهما من كلام المصنّف فإنَّ أحاديث هذا الباب مذكورة في كتاب التوحيد للصدوق ﷫ وليس فيه جملة القول إلى آخره بل فيه بيان المعيار المميّز بين صفات الذّات وصفات الفعل بوجه قريب من كلام المصنّف.

(إنّك تثبت في الوجود ما يريد وما لا يريد وما يرضاه وما يسخطه وما يحبُّ وما يبغض) قد عرفت معنى رضاه وسخطه وحبّه وبغضه قبل ذلك، توضيح المقصود أنَّ الشيء على خمسة أقسام لأنه إمّا خير محض أو خيرٌ غالب، أو شرٌّ محض أو شرٌّ غالب أو خير وشرٌّ على السواء وهو تعالى يريد الأوّلين بالذّات من حيث أنّهما خير وإرادته الشرَّ التابع للثاني إنّما هو بالعرض من جهة أنّه تابع للخير للغالب لا بما هو شرٌّ ولا يريد الثلاثة الأخيرة أصلاً لا بالذّات ولا بالعرض، ومن ثمَّ انحصر فعله تعالى في الخير المطلق والخير الغالب على الشرّ.

(فلو كانت الإرادة من صفات الذّات مثل العلم والقدرة كان ما لا يريد ناقضاً لتلك الصفة) أي

---

١ ـ الكافي: ١ / ١١٠.

صفة الإرادة وذلك لأنَّ ما يريد على تقدير كون الإرادة من صفات الذَّات معناه أنّه يريد جميع الأشياء ولا يريد معناه أنّه لا يريد بعضها وهو نقيض لما يريد ضرورة أنَّ الايجاب الكلّي يناقضه السلب الجزئي.

(ولو كان ما يحبُّ من صفات الذَّات كان ما يبغض ناقضاً لتلك الصفة) أي صفة المحبّة لمثل ما عرفت (ألاترى أنّا لا نجد في الوجود ما لا يعلم وما لا يقدر عليه) أوضح بذلك أنَّ كلَّ واحدة من الإرادة والمحبّة ليست من صفات الذّات مثل العلم والقدرة فإنَّ العلم والقدرة لمّا كانا من صفات الذّات كانا متعلّقين بكلٍّ ما يدخل في الوجود ولا يجوز نفيهما بالنسبة إلى بعض وإن كان شرّاً مطلقاً فإنّه تعالى عالم بالشرور بالذَّات كما أنّه عالم بالخيرات بخلاف الإرادة والمحبّة فانّا نجد في الوجود ما لا يتعلّقان به كالشرور والقبائح وإنّما يتعلّق به نقيضهما.

(وكذلك صفات ذاته الأزلي) الأزلي صفة للذّات والتذكير باعتبار المعنى أو صفة للصفات والتذكير باعتبار الوصف (لسنا نصفه بقدرة وعجز) لأنَّ العجز نقص ينشأ من عدم القدرة أو من انتهائها قبل التعلّق بجميع المقدورات وذلك عليه جلَّ شأنه محال ([وعلم وجهل وسفه وحكمة وخطأ وعزَّة] وذلّة) فيه حذف بقرينة المقام أي لسنا نصفه بعزَّة وذلّة لأنَّ الكلام في عدم جواز وصفه بصفة ذاتيّة وضدِّها، ويحتمل أن يكون الذلّة مثل العجز ضدُّ القدرة.

فإن قلت: تفسير هذه الجملة دلَّ على أمرين كلُّ واحد منهما خلاف ما هو المعروف عند المحقّقين: الأوَّل أنَّ الإرادة ليست من الصفات الذّاتيّة، والثاني أنَّ الإرادة غير العلم لأنَّ علمه تعالى متعلّق بالشرور بالذَّات وإرادته غير متعلّق بها فلزم من ذلك أنَّ الإرادة غير العلم.

قلت: المراد بالإرادة في هذا الباب الإرادة الحادثة الّتي هي وراء الصفات الذَّاتيّة ووراء الذَّات أعني الإيجاد والإحداث كما مرَّ في حديث صفوان وأمّا الإرادة القديمة الّتي هي من الصفات الذَّاتيّة ونفس العلم بالخيرات عند المحقّقين فإنّها مسكوت عنها نفياً وإثباتاً.

(ويجوز أن يقال يحبُّ من أطاعه ويبغض من عصاه ويوالي من أطاعه ويعادي من عصاه وأنّه يرضى ويسخط) جواز هذا القول دلَّ على أنَّ هذه الصفات صفات الفعل لما أنَّ صفات الذَّات لا يجوز اتّصافه بها وبضدِّها أزلاً وأبداً.

فان قلت: حبّ خير نظام الوجود لا بمعنى ميل القلب إليه لاستحالته فيه بل بمعنى العلم به وبإفاضته في وقته من صفاته الذَّاتيّة الّتي لا تفارق الذات في مرتبتها.

قلت: نعم ولكن المراد بالحبِّ والبغض هنا نفس الفعل، أعني الإحسان والإكرام والعقوبة

والانتقام كما أشرنا إليه آنفاً.

(ويقال في الدعاء اللّهم ارض عنّي ولا تسخط عليَّ وتولّني ولا تعادني) استشهاد لما ذكره، وفيه دلالة على ما قلنا من أنَّ المراد بالحبِّ والرِّضا نفس الفعل أعني الإحسان والإكرام دون العلم الأزلي بالخيرات وبإفاضتها في أوقاتها وأشار إلى الطريق الثاني للفرق بين الصفات الذّاتيّة والصفات الفعليّة بقوله (ولا يجوز أن يقال يقدر أن يعلم[1] ولا يقدر أن لا يعلم) «ولا يقدر» عطف على «يقدر» «ولا» لتأكيد النفي يعني أنَّ الصفات الذّاتيّة هي الّتي لا يتعلّق بها القدرة بخلاف الصفات الفعليّة، فلا يجوز أن يقال: يقدر أن يعلم ويقدر أن لا يعلم لانَّ العلم من صفاته الذّاتيّة الّتي هي عين ذاته فوجوده واجب بالذّات وعدمه ممتنع ولا يتعلّق القدرة بشيء منهما، وقس عليه حال نظائره الآتية.

(ويقدر أن يملك ولا يقدر أن لا يملك) أي لا يجوز أن يقال: يقدر أن يملك ويقدر أن لا يملك لأنّه مالك لم يزل كما مرَّ وكلُّ ماكان لم يزل لا يكون مقدوراً (ويقدر أن يكون عزيزاً حكيماً ولا يقدر أن لا يكون عزيزاً حكيماً، ويقدر أن يكون جواداً ولا يقدر أن لا يكون جواداً، ويقدر أن يكون غفوراً ولا يقدر أن لا يكون غفوراً) فإنَّ قلت: كما لا يجوز أن يقال يقدر أن يكون جواداً ويقدر أن لا يكون جواداً ويقدر أن يكون غفوراً ويقدر أن لا يكون غفوراً كذلك لا يجوز أن يقال يقدر أن يكون مريداً للخير مؤثراً إيّاه مختاراً لإفاضته ويقدر أن لا يكون مريداً للخير مؤثراً إيّاه مختاراً لإفاضته ويقدر أن يكون مريداً للجود مؤثراً إيّاه ويقدر أن لا يكون مريداً للجود مؤثراً إيّاه، ويقدر أن يكون مريداً للمغفرة مؤثراً إيّاها ويقدر أن لا يكون مريداً للمغفرة مؤثراً إيّاها مع أنَّ عدم جواز هذا القول أظهر إذ مرتبة الجود بعد مرتبة إرادته ومرتبة الغفران بعد مرتبه إرادته وما ذلك إلّا باعتبار أنَّ إرادة الخير والجود واختيار إفاضتهما من الصفات الذّاتيّة الّتي ليست بمتعلّقة للقدرة فالفرق بالوجه المذكور

---

١ - «ولا يجوز أن يقال يقدر أن يعلم» قال صدر المتألهين ﷫ إشارة إلى وجه آخر في بيان الفرق بين صفة الذات وصفة الفعل وهو أن القدرة صفة ذاتية تتعلق بالممكنات لا غير ونسبتها بما هي قدرة إلى طرفي الشيء الممكن على السواء فلا يتعلق بالواجب ولا بالممتنع فكل ما هو صفة الذات فهو أزلي غير مقدور، وكلما هو صفة الفعل فهو ممكن مقدور وبهذا يعرف الفرق بين الصفتين انتهى.

وقال المجلسي ﷫: الثاني ما أشار إليه بقوله ولا يجوز أن يقال بقدر أن يعلم. والحاصل أن القدرة صفة ذاتية تتعلق بالممكنات لا غير ولا تتعلق بالواجب ولا بالممتنع فكل ما هو صفة الذات فهو أزلي غير مقدور وكلما هو صفة الفعل فهو ممكن مقدور، وبهذا يعرف الفرق بين الصفتين انتهى. وهو عبارة صدر المتألهين بعينها حذف منه جملة واحدة وهي قوله «ونسبتها بما هي قدره آه» ولم ينسبه إليه لذلك.(ش)

تحكم والحقُّ ما ذهب إليه المحقّقون من أنَّ إرادته تعالى من الصفات الذّاتيّة الملحوظة في مرتبة الذّات مثل العلم بل هي نفس العلم بالخيرات.

قلت: إن أردت بالإرادة في قولك «لا يجوز أن يقال يقدر أن يكون مريداً للخير ـ إلى آخره» الإرادة القديمة الّتي هي نفس العلم بالخيرات الّتي لنظام الوجود فالأمر كما ذكرت من عدم جواز هذا القول ولكن الظاهر أنَّ كلام المصنّف ليس في الإرادة القديمة كيف وهو لا ينكر علمه تعالى بالخيرات، والظاهر أنّه لا يناقش تسميته بالإرادة وإنّما كلامه في الإرادة الحادثة كما عرفت مراراً أو إن أردت بها الإرادة الحادثة فعدم جواز ذلك القول ممنوع لأنَّ الإرادة الحادثة ممّا تتعلّق بها القدرة فالفرق المذكور موجّه تامٌ والله أعلم.

ثمَّ أشار إلى أنَّ الصفات الذّاتية كما لا يجوز أن تتعلّق بها القدرة كذلك لا يجوز أن تتعلّق بها الإرادة بقوله (ولا يجوز أيضاً) كما لا يجوز أن يقال: يقدر أن يعلم ويقدر أن لا يعلم (أن يقال أراد أن يكون ربّاً وقديماً وعزيزاً وحكيماً ومالكاً وعالماً وقادراً)[1] وأشار إلى عدم جواز هذا القول بقوله (لأنَّ هذه) الصفات أي الرَّبَّ وما بعده (من صفات الذّات) وهي حاصلة في مرتبة الذّات غير

---

١ ـ قوله «لا يجوز أيضاً أن يقال أراد أن يكون رباً» قال صدر المتألهين ﷺ وجه آخر للفرق وذلك أنه لما كانت الإرادة فرع القدرة لأنها عبارة عن اختيار أحد طرفي المقدور والعزم عليه لأجل تحقيق الداعي، فما لا يكون مقدوراً لا يكون مراداً وقد علمت أن الصفات الذاتية غير المقدورة فهي غير مرادة أيضاً، ولكونها غير مرادة وجه آخر وهو قوله «لأن هذه من صفات الذات والإرادة من صفات الفعل» معناه أن الإرادة لكونها من صفات الفعل فهي حادثة وهذه الصفات يعني الربوبية والقدم والعزة والحكمة والملك والعلم والقدرة ونحوها (اكتفى المجلسي ﷺ بقوله يعني الربوبية والقدرة وأمثالهما) لكونها من صفات الذات فهي قديمة ولا يؤثر الحادث في القديم فلا تعلق للإرادة بشيء منها، وقوله «ألا ترى أنه يقال أراد هذا ولم يرد هذا» (اكتفى المجلسي ﷺ بقوله ألا ترى) توضيح لكون الإرادة لا تتعلق بالقديم بأن إرادة شيء مع كراهة ضده والقديم لا ضد له انتهى. وأورده المجلسي ﷺ بعين عبارته إلّا فيما أشرنا إليه.

واعلم أن البحث عن الصفات لدقته وابتنائه على الأصول العقلية والبراهين المنطقية وبعده عن منال عقول السذج كان عند الظاهريين منكراً مغفوراً نظير نفرة الإخباريين عن الاصول ولما يكن في وسعهم التكلم فيه والتدبر في مسائله وكان الاعتراف بعجز أنفسهم ووجود عقول أعلى مرتبة من عقولهم شاقاً عليهم أنكروا أصل البحث وقالوا إنه بدعة لم يرد به الشريعة وقال أبو محمد بن الحزم مع كمال تبحره وعلمه واطلاعه أن إطلاق لفظ الصفات لله عزَّ وجلَّ لا يجوز، وقال لم يرد لفظ الصفة في حديث إلّا ما انفرد به سعيد بن أبي هلال في روايته عن عايشة «في رجل كان يقرأ قل هو الله أحد في كل ركعة وقال هي صفة الرحمن فأنا أحبها فأخبره ﷺ أن الله يحبه آه» فانظر إلى جمودهم وفرارهم عن المعضلات وتدبر رواياتنا ودقتها وكلام المحدثين والمتكلمين منا في الصفات أدرك الفرق بين علوم أهل البيت وغيرهم وراجع صفحة ٣١٤. (ش)

منفكّه عنها .

(والإرادة من صفات الفعل) أي الإرادة الحادثة الّتي هي إحداث الفعل وإيجاده من صفات الفعل غير حاصلة في مرتبة الذّات فلا يرد أنّ الإرادة أيضاً من صفات ذاته الحقّة لأنّ هذه الإرادة هي الإرادة القديمة الّتي ليس كلام المصنّف فيها .

(ألا ترى أنّه يقال أراد هذا ولم يرد هذا) تنبيه على أنّ الإرادة من صفات الفعل لأنّ معيار صفات الفعل عند المصنّف كما عرفت جواز اتّصافه تعالى بها وبضدّها في الوجود وقد تحقّق هذا في الإرادة فإنّه يصحّ أن يقال: أراد هذا الفعل لاشتماله على الخير والمصلحة ولم يرد ذلك الفعل لاشتماله على الشرّ والمفسدة وإذا كانت الإرادة من صفات الفعل وتلك الصفات المذكورة من صفات الذّات وصفات الذّات أزليّة فلا يجوز أن يتعلّق بها الإرادة لأنّها إنّما يتعلّق بالأمر الحادث .

ثمّ أشار إلى أنّ صفاته الذّاتيّة عين ذاته تعالى وأنّ المراد بها نفي أضدادها لا إثبات صفة له بقوله (وصفات الذّات تنفي عنه بكلّ صفة منها ضدّها) لم يرد أنّ إثبات كلّ صفة من هذه الصفات له مستلزم لنفي ضدّها عنه بأن يكون هناك إثبات صريحاً ونفي ضمناً لأنّ هذا الحكم أعني كون ثبوت وصف لأحد مستلزماً لنفي ضدّه عنه أمر ضروريّ لا يحتاج إلى البيان ولأنّ إرادة هذا المعنى يوجب القول باختلاف المعاني وقد ثبت استحالة ذلك بالعقل والنقل بل أراد أنّ صفات الذّات عين الذّات لا زائدة عليها كما زعمه الأشاعرة والقول بعينيّتها راجع إلى نفي أضدادها عنه .

(يقال حيٌّ وعالمٌ وسميع وبصير) المراد بالسمع هو العلم بالمسموعات لا بكلّ شيء والمراد بالبصر هو العلم بالمبصرات لا بكلّ شيء فهما أخصّ من علمه المطلق المتعلّق بجميع الأشياء، ومن قال بالإرادة وبأنّها نفس العلم بما هو خير لنظام الوجود كانت الإرادة عنده أخصّ من العلم المطلق (وعزيز) يغلب الأشياء بالإيجاد والإفناء ولا يغلبه شيء فيذلّه (وحكيم) يحكم خلق الأشياء بحسن التقدير ولطف التدبير (غنيٌّ) عن الغير غير مفتقر إليه (ملك) نافذ الحكم والقدرة لا يقدر شيء على صرف أمره وردّ حكمه (حليم) لا يغيّره جهل جاهل ولا عصيان عاص (عدل) لا يجور في الحكم ولا يميل إلى الظلم (كريم) يحسن من غير استحقاق ويعطي من غير استخفاف وإنّما ترك العاطف في الخمسة الأخيرة لمجرّد الاختصار أو للتحرّز عن الاستثقال .

(فالعلم ضدّه الجهل) والمراد بكونه عالماً بالأشياء أنّه ليس جاهلاً بشيء منها (والقدرة ضدّها العجز) والمراد بكونه قادراً أنّه ليس بعاجز (والحياة ضدّها الموت) والمراد بكونه حيّاً أنّه ليس بميّت (والعزّة ضدّها الذلّة) والمراد بكونه عزيزاً أنّه ليس بذليل (والحكمة ضدّها الخطأ) والمراد

بكونه حكيماً أنّه ليس بمخطئ في التقدير (والاتقان وضدُّ الحلم العجلة والجهل) والمراد بكونه حليماً أنّه ليس بمتسرِّع في المؤاخذة كما هو شأن الجّهال (وضدُّ العدل الجور والظلم) والمراد بكونه عدلاً أنّه ليس بجائر ولا ظالم، وتغيير الأسلوب لمجرّد التفنّن.

باب حدوث الاسماء

الدالّة على ذاته وصفاته الّتي هي عين ذاته .

* **الأصل :**

١ ـ عليّ بن محمّد، عن صالح بن أبي حمّاد، عن الحسين بن يزيد، عن الحسن بن عليّ ابن أبي حمزة، عن إبراهيم بن عمر، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: **إنّ الله تبارك وتعالى خلق اسماً بالحروف غير متصوّت، وباللّفظ غير منطق وبالشخص غير مجسّد، وبالتشبيه غير موصوف، وباللّون غير مصبوغ، منفيٌّ عنه الأقطار، مبعّد عنه الحدود، محجوب عنه حسّ كلّ متوهّم، مستتر غير مستور، فجعله كلمة تامّة على أربعة أجزاء معاً ليس منها واحد قبل الآخر فأظهر منها ثلاثة أسماء لفاقة الخلق إليها وحجب منها واحداً وهو الاسم المكنون المخزون، فهذه الأسماء الّتي ظهرت، فالظاهر هو الله [تبارك و] تعالى: وسخّر سبحانه لكلّ اسم من هذه الأسماء أربعة أركان، فذلك اثنا عشر ركناً، ثمّ خلق لكلّ ركنٍ منها ثلاثين اسماً فعلاً منسوباً إليها فهو الرّحمن، الرّحيم، الملك، القدّوس الخالق، الباري، المصوّر، الحيّ، القيّوم لا تأخذه سنة ولا نوم العليم، الخبير، السميع، البصير، الحكيم، العزيز، الجبّار، المتكبّر. العليّ العظيم المقتدر، القادر، السّلام، المؤمن، المهيمن [البارئ] المنشئ، البديع، الرفيع الجليل، الكريم، الرّازق، المحيي: المميت، الباعث، الوارث. فهذه الأسماء وما كان من الأسماء الحسنى حتّى تتمّ ثلاثمائة وستّين اسماً فهي نسبة لهذه الأسماء الثلاثة وهذه الأسماء الثلاثة أركان، وحجب الاسم الواحد المكنون المخزون بهذه الأسماء الثلاثة، وذلك قوله تعالى: ﴿قل أدعوا الله أو ادعوا الرّحمن أيّاً مّا تدعوا فله الأسماء الحسنى﴾.**[1]

* **الشرح :**

(عليّ بن محمّد، عن صالح بن أبي حمّاد، عن الحسين بن يزيد، عن الحسن بن عليّ بن أبي حمزة، عن إبراهيم بن عمر، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: إنّ الله تبارك وتعالى خلق إسماً) **قيل هو الله**[2]

---

١ ـ الكافي: ١ /١١٢ .

٢ ـ قوله «قيل هو الله» قال الحكيم السبزواري في شرح الأسماء، بعد نقل كلام الشارح إلى قوله «لكمال الملائمة

وقيل هو اسم دالٌ على صفات ذاته جميعاً وكانَّ هذا القائل وافق الأوّل لأنَّ الاسم الدّال على صفاته جميعاً هو الله عند المحقّقين، ويرد عليهما أنّ «الله» من توابع هذا الاسم المخلوق أوّلاً كما يدلُّ عليه هذا الحديث، ويحتمل أن يراد بهذا الاسم اسم دالّ على مجرَّد ذاته تعالى من غير ملاحظة صفة من الصفات معه وكأنّه «هو» ويؤيّده ما ذكره بعض المحقّقين من الصوفيّة من أنَّ «هو» أشرف أسمائه تعالى وأنَّ «يا هو» «أشرف الأذكار لأنَّ هو إشارة إلى ذاته من حيث هو هو، وغيره من الأسماء يعتبر معه صفات ومفهومات لها إضافة ما إلى عالم الحدوث الّذي هو عالم الكثرة والتفرقة حتّى أنَّ تلك المفهومات قد تكون حجاباً بينه وبين العبد وأيضاً إذا قلت هو الله الرَّحمن الرَّحيم الغفور الحليم كان «هو» بمنزلة الذَّات وغيره من الأسماء بمنزلة الصفات والذَّات أشرف من الصفات فهو أشرف الأسماء، ويحتمل أيضاً أنَّ يراد به العليُّ العظيم لدلالة الحديث الآتي عليه حيث قال عليه السلام «فأوّل ما اختاره لنفسه العليُّ العظيم» إلّا أنَّ ذكره في أسماء الأركان ينافي هذا الاحتمال ولا يستقيم إلّا بتكلف وهو أنّه مزج الأصل مع الفرع للإشعار بالارتباط ولكمال الملائمة بينهما، ويحتمل أن يكون المراد منه إسماً آخر غير معروف عندنا لأنَّ له تعالى أسماء مكنونة لا يعلمها إلّا هو وخواصُّ أوليائه كما يظهر لمن تصفّح الآثار وحينئذ يراد بالأوّليّة المذكورة الأوّليّة بالإضافة إلى الأسماء الظاهرة لنا، وأمّا حمل الاسم هنا على المسمّى يعني خلق مفهوماً عظيماً من

- بينهما»: وفيه مؤاخذة لأنه ينبغي أن يقال ذلك الاسم مجموع هو الله الرحمن الرحيم أو مجموع هو الله العلي العظيم لا أنه هو وحده مثلاً انتهى.

ومقصوده أنه عليه السلام صرح بكون الاسم الأول أربعة أجزاء وكل واحد من الأجزاء اسم وليس كل واحد من أجزاء كلمة هو أو الله اسماً وقد عد المجلسي رحمه الله وقبله صدر المتألهين هذا الحديث من معضلات الأخبار وقالا: إن ما يذكر في شرحه ينبغي أن يكون على سبيل الاحتمال لا القطع بالمراد.

ولا ريب أنه ليس المراد ترك جميع الناس أمثال هذا الخبر وترك التعرض لفهم معناه إذ لو كان كذلك لم يكن فائدة في بيان الأئمة عليهم السلام ونقل الرواة بل المراد ترك تعرض لكل ممن يستعد أو لا يستعد ويعرف الدقائق أو لا يعرف فإن الناس يختلفون في العلم والإيمان بعضهم يستعد لفهم بعض العلوم ولا يستعد لفهم غيرها كما نراه في الطب والهندسة والأدب ولو حمل إيمان بعضهم على بعض لم يطق كما ورد في الخبر ويجب أن يكون تفسير الأحاديث كتفسير القرآن على وجه يجوز في اللغة العربية وينطبق على العقل الواقع ويكون معنى صحيحاً قابلاً للتطبيق على عبارة الحديث لا إبداء كل معنى يريد المفسر وكل دعوى غير مؤيدة بدليل كما ارتكبه أتباع الإحسائي وقول من يدعي أن المسائل الدينية يجب أن يكون مما يفهمه جميع الناس. قول باطل والصحيح أن ما يجب إيمان جميع الناس به يجب أن يكون مما يفهمونه جميعاً وأما إن كان في المسائل حكم غامضة فهي مختصة ببعضهم ولا يجب على غيرهم التعرض لفهمها كما لا يجوز لهم إنكارها وقد ورد أن حديثهم صعب مستصعب يعنون بعضها وأضعف التفاسير وأردؤها قول من جعل هذا الاسم الماء أي العنصر الرطب المعروف وينبغي أن يعد في الظرائف والمضاحك. (ش)

مفهومات الأسماء وجعل ما بعده صفة له لدلالته على أنَّ ذلك الاسم ليس من باب الحرف والصوت فبعيد جداً.

(بالحروف غير متصوّت)[١] «غير متصوّت» حال عن فاعل «خلق»[٢] والجار متعلّق بمتصوّت يعني خلق الله سبحانه إسماً والحال أنّه لم يتصوَّت بالحروف ولم يخرج منه حرف وصوت لتنزُّه قدسه عن ذلك (وباللّفظ غير منطق) بضمِّ الميم وكسر الطاء من أنطق بالكلام إذا تلفّظ به (وبالشخص غير مجسّد) الجسد البدن، والمجسّد من أكملت خلقته البدنيّة وتمّت تشخّصاته الجسميّة (وبالتشبيه غير موصوف وباللّون غير مصبوغ)[٣] لاستحالة ذلك سبحانه (منفي عنه الأقطار) أي الأبعاد لاستحالة الامتداد والجسميّة عليه (مبعدٌ عنه الحدود) لامتناع التكريب والانقطاع والانتهاء عليه (محجوب عنه حسُّ كلِّ متوهّم) لتعلّق إدراك الحسِّ بالجسم

---

١ ـ قوله «قوله بالحروف غير متصوت» يعني أن الاسم ليس من باب الألفاظ، فإنْ قيل كيف يصح إطلاق الاسم على ما ليس بلفظ، وما مصحح المجازية فيه؟ قلنا مصحح المجازية فيه علاقة الدال والمدلول كما تقول: هذا لفظ قبيح، وهذا لفظ ركيك، أي معناه قبيح ومعناه ركيك وهذاكلام موهن أي معناه يوجب الوهن وفي القرآن «هذا كتابنا ينطق عليكم بالحق». (ش)

٢ ـ قوله «حال عن فاعل خلق» قال الحكيم السبزواري ﷺ: فيه بعد غاية البعد ولا سيما التنزيه عن الجسمية والكمية والكيفية وغيرهما ليس فيه كثير مناسبة بخلق ذلك الاسم ولا خصوصية له بل المتصوّت والمنطق بصيغة المفعول والكل صفة الاسم على ما سنذكره انتهى.

أقول جعل الشارح هذه الصفات كلها لله تعالى أي خلق تعالى هذا الاسم وهو تعالى منزه عن الحرف والصوت وأن يكون جسداً يخرج منه الصوت وغير مشبه إلى آخر وهذا بعيد من الشارح ﷺ إلّا أن في بعض نسخ التوحيد للصدوق على ما حكاه المجلسي ﷺ في مرآة العقول زيادة توجب إرجاع الصفات إلى الله تعالى، فيه هكذا «خلق اسماً بالحروف وهو عزَّ وجلَّ بالحروف غير منعوت» لا ريب في زيادة قوله عزَّ وجلَّ من النساخ.

وأورد القاضي سعيد عبارة التوحيد هكذا «خلق اسماً بالحروف غير منعوت» وجعل الفرق بينه وبين عبارة الكافي تبديل منعوت بمصوت وقال عبارة الكافي توجب إرجاع الصفات إلى الاسم وعبارة التوحيد إلى الله تعالى وكأنه لأن غير المصوت من صفات الاسم وغير المنعوت من صفات الله تعالى، والذي يظهر لي أن كل واحد منهما يمكن في نفسه أن يجعل صفة للواجب تعالى وللاسم أيضاً لكن في هذا الحديث احتمال إرجاع هذه الصفات إلى الله تعالى بعيد غريب وأتعجب جداً ممن احتمله والصحيح الذي لا ريب فيه أنها صفات الاسم يعني أن الله خلق اسماً هذا الاسم ليس ملفوظاً ومتصوتاً ومنطقاً كالحروف ولا مصبوغاً بلون ولا مقدراً بمقدار ومحسوساً بالبصر كنقوش الكتابة واصطلاح العرفاء في الاسم ذلك أيضاً ويعدون الحروف الملفوظة اسم الاسم فالاسم اعتبار الذات مع صفة من صفاته ويدل على هذا المعنى روايات كثيرة ربما يأتي التنبيه عليها.(ش)

٣ ـ قوله «باللون غير مصبوغ» يشير إلى الكتابة وكذا قوله «منفي عنه الاقطار ـ إلى قوله ـ محجوب عنه حس كل متوهم» لئلا يزعم أن نقوش الكتابة عين أسماء الله تعالى. (ش)

والجسمانيّات والله سبحانه منزّه عن الجسميّة ولواحقها (مستتر غير مستور)[1] أي مستتر عن الحواسّ غير مستور عن القلوب الصافية، أو مستتر من غير ستر يستره، لأنَّ الستر العرفي إنّما يستر الأجسام وتوابعها .

(فجعله كلمة تامّة)[2] أي فجعل ذلك الاسم كلمة تامّة لكماله وتمامه بالذّات وعدم كونه تابعاً

---

١ ـ قوله «مستتر غير مستور» هذا أيضاً صفة لواجب الوجود عند الشارح وللاسم عند غيره، وبناء على كونها من صفات الاسم كما هو الحق يجب تشخيص معنى الاسم من التدبر في هذه الصفات فقوله بالحروف غير متصوت يدل على أن المراد بالاسم هنا ليس لفظه بل هو شيء غير الكلام والحروف ولا بد أن يكون من الحقائق الخارجية وقوله «بالشخص غير مجسد» دليل على أن هذا المخلوق غير جسماني بل موجود مجرد روحاني إذ الممكن لا يخرج عن هذين القسمين وكذلك أكثر ما ذكره بعده يؤكد عدم كونه جسماً وقوله بالتشبيه غير موصوف يدل على عدم كونه عقلاً أو نفساً إذ لو كان أحدهما لكان شبيهاً بهما إلّا أن يدعي تبادر عدم التشبه بالجسمانيات وقوله «محجوب عنه حس كل متوهم» ينفي كل شيء يمكن توهمه أي تصوره كالنفس والعرض إذ لو كان اللفظ صوتاً لم يحجب عن حس السمع ولو كان نفساً لم يحجب عن الإدراك مطلقاً فإن النفس معقول للناس عامة فبقى أن يكون شيئاً فوق العقل أو في مرتبة العقل الكلي والأول أظهر فإن العقل معقول أيضاً ثم أن الشيء الذي فوق العقل بناء على ما سبق من أن العقل أو ما خلق الله لا يكون غير الله تعالى وصفاته فتحصل من جميع ذلك أن الاسم هنا هو الذات باعتبار صفة وتتكثر الأسماء بتكثر الصفات وليس تكثر الصفات والأسماء تكثراً حقيقياً لأن صفاته تعالى عين ذاته بل تكثرها تكثر اعتباري وعلى هذا فمعنى قوله عليه السلام خلق اسماً ليس بمعناه المتبادر من إيجاد شيء مباين مفارق لذات واجب الوجود بل بمعنى استلزام الذات للصفات المستلزمة للأسماء نعم يصح نسبة الخلق بمعناه المتبادر إلى الأسماء باعتبار مظاهرها، وقال القاضي سعيد رحمه الله أن هذه الصفات لا توجد إلّا في العقل الأول الكلي فذلك الاسم عبارة عنه قال أستاذنا في العلوم الدينية في جامعة الوافي الاسم دل على الذات الموصوفة بصفة معينة سواء كان لفظاً أو حقيقة من الحقائق الموجودة في الأعيان فإن الدلالة كما يكون بالألفاظ كذلك يكون بالذات إلى آخره .

ثم قال القاضي ولك أن تحمل ذلك الاسم المقدس على الأمر النازل من المبدىء الأعلى بظهور الصادر الأول بحيث يكون الصادر الأول مظهراً لذلك الأمر وعند محققي أهل العرفان بالوجود اللابشرط وعند بعضهم بالمرتبة الواحدية وعند طائفة بمرتبة الإلوهية وعند آخرين بالفيض الأقدس وبالجملة هو المعنى الذي يتحقق به الأشياء وهي تستفيده من المبدىء الأعلى وهو حقيقة مجهولة. انتهى كلام القاضي .

وله تحقيقات رشيقة لا يسع المقام وأما صدر المتألهين رحمه الله فبعد ما أمعن في معاني أوصاف هذا الاسم في الحديث قال فلم يبق في الاحتمال العقلي إلّا أحد أمرين أما الوجود المطلق والفضل الرحماني أو العقل المفارق وكل منهما صالح محتمل في جليل النظر بصدق هذه النعوت والاوصاف عليه إلّا أن دقيق النظر يرجع الأول بوجوه من الترجيح بعضها ذكر وعلم وبعضها سيظهر انتهى كلامه وهو أصل كل تحقيق لغيره. (ش)

٢ ـ قوله «فجعله كلمة تامة» كل اسم يدل على الذات باعتبار صفة من صفاته تعالى كالعالم للذات باعتبار صفة العلم والقهار باعتبار صفة القهر لكن الاسم الأول سمة للذات باعتبار جميع الصفات الكمالية مما نعلمها أو لا

لغيره من الأسماء الحسنى أو لتمامه باعتبار كونه أصلاً ومبدءاً لجميع تلك الأسماء أنَّ المسمّى به وهو الله تعالى مبدءٌ لجميع الأشياء أو لتمامه في الدَّلالة على ذاته الحقّة من غير ملاحظة صفة من الصفات معه، وقيل: لتمامه باعتبار دلالته على ذات جامعة لجميع صفات الكمال .

(على أربعة أجزاء[1] معاً ليس منها واحد قبل الآخر) أي جعله على أربعة أسماء باشتقاقها وانتزاعها منه وتلك الأسماء في مرتبة ذواتها ملحوظة معاً من غير ترتّب بعض على بعض كترتّب الخالق والرَّازق على العالم والقادر (فأظهر منها ثلاثة أسماء لفاقة الخلق إليها)[2] في تحصيل

- نعلمها ولذلك سمّاه عليه السلام كلمة تامة فإن قيل كيف لم يصرح عليه السلام بهذا الاسم ولم يبين ما هو قلنا لأنه لا يوجد في لغة يفهمها الإنسان كلمة تدل أو اسم ينبيء عن الذات باعتبار جميع صفاته وإن كان قد يقال إنه هو الله ولكن الحق أنه يدلنا على الذات الجامع لصفات الكمال التي نعرفها ونستطيع أن نعبر عنها لا لجميع ما يتصف به ذات الواجب هذا بناء على اصطلاحهم في الأسماء وأما العقل الأول أو الفيض الأقدس أو المقدس على ما ذكره بعضهم فعدم التعبير عنه لعلة لا نعلمها أو لعدم الحاجة ولما علم من مطاوي الأخبار والآثار أن خلق كل شيء باسم من أسمائه تعالى وأن ذلك الشيء مظهر ذلك الاسم فالاسم الأعظم الذي وصفة الإمام بالكلمة التامة إن كان له مظهر في عالم الإمكان هو الفيض المقدس أو العقل الأول الذي هو أشرف الموجودات بعد واجب الوجود إذ لا بد أن يكون مظهر أكمل الأسماء أكمل الموجودات. (ش)

١ ـ قوله «على أربعة أجزاء» لا ريب أن أسماء الله تعالى بعضها أعم من بعض ويجوز إرجاع كثير منها إلى اسم واحد وكذلك الصفات ولذلك عد الأشاعرة الصفات الثبوتية سيما مع عدم انحصارها في هذا العدد لكنها حصروها بإرجاع كثير إلى واحد مثلاً السميع والبصير إلى العالم، والخالق والرازق إلى القادر وهكذا الإمام عليه السلام أرجع جميع أسمائه تعالى إلىٰ أربعة والأربعة إلى واحد وأما تعيين الأربعة فأحدها مكنون والثلاثة ظاهرة على ما يستفاد من تمام الحديث. (ش)

٢ ـ قوله «فأظهر منها ثلاثة أسماء لفاقة الخلق إليها» يستفاد من هذه العبارة أمور الأول: أن كل جزء من الأجزاء الأربعة التي مرَّ ذكرها اسم من أسمائه تعالى فيستلزم أن يكون الاسم الأول مركباً من أربع كلمات نظير هو الله الرحمن الرحيم فيكون مجموع الأربعة اسماً واحداً مركباً من أسماء أربعة لكن لما صرح الإمام عليه السلام سابقاً بكونها معاً لا يتقدم أحدها على الآخر والأسماء الملفوظة لا بد أن يكون بعضها مقدماً على بعض وجب أن يستنتج منها أن الجزء بمعنى الخاص الواقع تحت العام وأن معيتها باعتبار مدلولها لأن كل واحد عبارة عن الذات مع صفة ولا يتقدم صفة على صفة واقعاً وإن كان اللفظ الدال على أحد بها مقدماً في التكلم ولا يجب أن يكون لكل جزء من الأجزاء أي لكل اسم من الأربعة مظهر متعين في عالم الإمكان نعلمه .

الأمر الثاني: ظهور ثلاثة أسماء بمعنى علم المخلوقين بمفاهيم الصفات الكمالية وقدرة التعبير بلفظ يدل عليه وبقاء اسم واحد مخزوناً عنده لعدم إمكان تعقل الناس له ويلزمه عدم قدرتهم على التعبير عنه .

الأمر الثالث: أن الخلق مفتاقون إلى الأسماء الثلاثة قالوا: إن كل شيء يوجد في العالم فهو بتأثير اسم من أسمائه وفي دعاء السمات «اللهم إني أسئلك باسمك العظيم الأعظم الأعز الأجل الأكرم الذي إذا دعيت به على مغالق أبواب السماء للفتح بالرحمة انفتحت وإذا دعيت به على مضائق أبواب الأرض للفرج انفرجت ـ إلى آخره»

كمالهم وتكميل نظامهم في الدُّنيا والآخرة.

(وحجب منها واحداً وهو الاسم المكنون المخزون)[1] الّذي لا يعلمه إلّا هو ولا ينطق به الخلق أبداً حتّى الأنبياء عليهم السلام وقد استأثره الله تعالى في علم الغيب ولم يأذن لأحد الاطّلاع عليه، وهذا الاسم من جملة الاسم الأعظم الّذي لا يردّ سائله والاسم الأعظم كثير ففي حديث الرّاهب المذكور في مولد أبي الحسن موسى بن جعفر عليهما السلام أنّه سبعة وفي باب ما أعطى الأئمة عليهم السلام من أسم الله الأعظم أنّه ثلاثة وسبعون اسماً قال أبو عبدالله عليه السلام: «إنَّ اسم الله الأعظم ثلاثة وسبعون حرفاً

-وفي بعض أدعية ليلة عرفة «وباسمك الذي سخرت به البراق لمحمد صلى الله عليه وآله» وفيه أيضاً «باسمك الذي شقت به البحار وقامت به الجبال واختلف به الليل والنهار» وفيه «أسألك باسمك الذي كتبته على سرادق المجد» وتجد مثل ذلك كثيراً في الأدعية ولذلك قالوا كل شيء مظهر لاسم من أسماء الباري لأنه تعالى خلقه بذلك الاسم. (ش)

١ - قوله «وهو الاسم المكنون المخزون» قال العلامة المجلسي رحمه الله في وجه تربيع الأجزاء وكون واحد مخزوناً عنده والثلاثة الباقية وظاهر الاسم الجامع هو الاسم الذي يدل على الذات مع جميع الصفات الكمالية ولما كانت أسماؤه تعالى ترجع إلى أربعة لانها إما أن تدل على الذات أو الصفات الثبوتية الكمالية أو السلبية التنزيهية أو صفات الأفعال فجزى ذلك الاسم الجامع إلى أربعة أسماء جامعة واحد منهما للذات فقط فلما ذكرنا سابقاً استبد تعالى به ولم يعطه خلقه وثلاثة منها متعلقة بالأنواع الثلاثة من الصفات فأعطاها خلقه ليعرفوه بها بوجه من الوجوه فهذه الثلاثة حجب ووسايط بين الخلق وبين هذا الاسم المكنون إذ بها يتوسلون إلى الذات وإلى الاسم المختص بها» انتهى كلامه. وهو مقتبس من كلام والده رحمه الله كما يظهر من مطاوي كلامه.

وقال صدر المتألهين رحمه الله وأما كونه على أربعة أجزاء ليس منها واحد قبل الآخر فاعلم أن تلك الأجزاء ليست أجزاء خارجية ولا مقدارية ولا حدية بل إنما هي معان واعتبارات ومفهومات أسماء وصفات فيمكن أن يقال بوجه أن المراد منها صفة الحياة والعلم والإرادة والقدرة فإن أول الصوادر سواء اعتبر عقلا أو وجوداً منبسطاً يصدق عليه أنه في عالم مريد قادر فهذه الأربعة هي أمهات الأسماء الإلهية وما سواها كلها مندرجة تحت هذه الأربعة ثلاثة منها مضافة إلى الخلق لأن العلم والإرادة والقدرة من الصفات الإضافية فهي طالبة لمعلوم ومراد ومقدوروواحد منها ليس كذلك وإليه أشار بقوله عليه السلام «فأظهر منها ثلاثة لفاقة الخلق إليها وحجب منها واحدة» انتهى.

وهذا أبين من كلام والد المجلسي رحمه الله فإنه بين أن فاقة الخلق إنما هي في الصفات الإضافية ثم أن الاسم الدال على الذات بغير اعتبار صفة لا يسمى في الاصطلاح اسماً وعلى كلاهما مؤاخذة هو أن واحداً من الأسماء مكنون مخزون لا يعلمه أحد وكذا الاسم الجامع المشتمل على الأربعة فلا يصح التصريح بأن المكون هو اسم الحي أو لفظة «هو» كما صرح به المجلسي رحمه الله بعد ذلك.

ولعله يمكن تأويل كلامهما بوجه صحيح وقد صرحا رحمهما الله بأن ما يذكر أن في تفسير هذا الحديث ليس على وجه الحكومة والتسجيل وفي بعض أدعية عرفة «وأسألك باسمك المخزون في خزائنك الذي استأثرت به في علم الغيب عندك لم يظهر عليه أحد من خلقك لا ملك مقرب ولا نبي مرسل ولا عبد مصطفى». (ش)

أُعطي محمّد رسول الله ﷺ اثنين وسبعين حرفاً وحجب عنه واحد». وقال أبو الحسن العسكري عليه السلام: «اسم الله الأعظم ثلاثة وسبعون حرفاً كان عند آصف حرف فتكلّم به فانخرقت له الأرض فيمابينه وبين سبأ فتناول عرش بلقيس حتّى صيّره إلى سليمان ثمَّ انبسطت الأرض في أقل من طرفة عين وعندنا منه اثنان وسبعون حرفاً وحرف عند الله مستأثر به في علم الغيب» أقول: المراد بالحرف الاسم وإطلاقه عليه شايع والمراد بهذا الاسم المكنون هو هذا الحرف الذي عند الله تعالى مستأثر به في علم الغيب وقد سكت الناظرون في هذا الحديث وهم محقّقون في السكوت عن أمثال هذه الغوامض إلّا أنّهم أخطأوا في تعيين هذا الاسم المكنون فقال بعضهم إنّه الهاء وقال بعضهم إنّه اللّام وقال بعضهم إنّه الألف كذا نقل عنهم بعض الأفاضل ولا أدري ما يعنون بذلك.

(فهذه الأسماء الّتي ظهرت فالظاهر هو الله تعالى) أي الظاهر البالغ[1] إلى غاية الظهور وكماله من بينها هو الله تعالى، ويؤيّد أنّه يضاف غيره إليه ويعرف به، فيقال «الرَّحمن» اسم الله، ولا يقال «الله» اسم الرَّحمن، وليس المراد أنَّ المتّصف بأصل الظهور هو الله لأنَّ غيره أيضاً متّصف بالظهور كما قال (وأظهر منها ثلاثة) وهذا صريح في أنَّ أحد هذه الثلاثة الظاهرة هو الله وأما الآخران فلا نعلمهما على الخصوص، ويحتمل أن يراد بهما الرَّحمن الرّحيم، ويؤيّده آخر الحديث كما سنشير إليه، واقترانهما مع الله في التسمية ورجوع سائر الأسماء الحسنى إلى هذه الثلاثة عند التأمّل لأنَّ بعض تلك الأسماء دلَّ على المجد والثناء فهو تابع لله، وبعضها دلَّ على إفاضة الوجود والخيرات الدُّنيويّة فهو تابع للرَّحمن، وبعضها دلّ على إضافة الخيرات الأُخرويّة فهو تابع للرَّحيم إلّا أنَّ عدَّ الرَّحمن الرَّحيم في جملة ما يتفرَّع على الأركان ينافي هذا الاحتمال ولا يستقيم إلّا بتكلّف مذكور، وكأنَّ العبارة كانت في نسخة بعض الأفاضل هكذا «فالظاهر هو الله تبارك وتعالى» فلذلك قال يعني، أنَّ الظاهر ما يفهم من هذا اللّفظ فأحدها: ما يفهم من لفظ الله وهو إله وثانيها: ما يفهم من لفظ تبارك وهو جواد وثالثها: ما يفهم من لفظ تعالى وهو أحد، وأنت خبير بأنَّ هذا القول من باب الرَّجم بالغيب[2].

---

١ ـ قوله «أي الظاهر البالغ» هذا الكلام من الشارح ينافي ما سبق منه من أن الاسم الأول المشتمل على أربع أجزاء هو الله ويؤكد مؤاخذة الحكيم السبزواري رحمه الله عليه. (ش)

٢ ـ قوله «من باب الرجم بالغيب» بعد ما اعترف الأعاظم بأن ما يذكرون في تأويل الحديث من باب الاحتمال لا على وجه التسجيل ينبغي أن لا يعترض على هذا القائل إذ المتيقن أنه مذكور من باب الاحتمال أيضاً وبالجملة في تفسير قوله عليه السلام «الظاهر هو الله» وجوه الأول تفسير الشارح وهو أن الظاهر البالغ في الظهور من بين الثلاثة هو اسم الله واسمان غيره أيضاً ظاهر أن لكن لا بذلك الظهور وهما الرحمن الرحيم.

(وسخّر لكلّ اسم من هذا الأسماء) الثلاثة الظاهر (أربعة أركان) اعتبار الأركان لها إمّا على سبيل التخييل والتمثيل أو على التحقيق باعتبار حروف هذه الأسماء فإنّ الحروف المكنونة في كلّ واحد من الأسماء المذكورة أربعة وسمّيت حروفها أركاناً باعتبار أنّ تمامها وقوامها إنّما يتحقّق بتلك الحروف، ويحتمل أن يراد بالأركان كلمات تامّة مشتقّة من تلك الكلمات الثلاثة أو من حروفها وإن لم نعلمها بعينها (فذلك اثنى عشر ركناً) حاصل من ضرب ثلاثة في أربعة.

(ثمَّ خلق لكلِّ ركن منها ثلاثين إسماً فعلاً)[1] أي اسماً دالاً على فعل من أفعاله تعالى حتّى حصل ثلاثمائة وستون اسماً (منسوباً إليها) أي إلى الأركان الأربعة بأن يقال لها أسماء الأركان أو إلى الأسماء الثلاثة الظاهرة بتوسّط الأركان كنسبة الفرع إلى الأصل ونسبة المشتقِّ إلى المشتقِّ منه ومن علم هذه الأسماء الثلاثة وأركانها الأربعة والأسماء المتعلّقة بتلك الأركان ولاحظ المناسبات المخصوصة لو دعا بهنَّ على الجبال لأطارها وعلى الأرض لأزالها (فهو الرحمن) بجميع الخلق في الدُّنيا (الرَّحيم) بالمؤمنين في الآخرة (الملك) في عالم الملك والملكوت لكونه متصرِّفاً فيه كيف يشاء (القدوس) الطاهر عن النقائص والأضداد والمنزَّه عن الأولاد والأنداد (الخالق) الموجد بلا مثال أو المقدِّر لهم لأنَّ الخلق جاء بمعنى التقدير أيضاً.

(الباري) الخالق بلا همّة ولارويّة وقد يخصُّ بخلق النسمة، وقال في المغرب الباري في صفات

- الوجه الثاني: ما ذكره هذا الفاضل وهو أن الظاهر ثلاثة أسماء الأول: الله، والثاني: تبارك، والثالث: تعالى، الوجه الثالث: ما ذكره الحكيم السبزواري أخذاً من صدر المتألهين أن المراد أن الظاهر هو الله تعالى في ثلاثة أسماء هي ظهورات له لا أن الله اسم من الثلاثة وعلى ذلك فشيء من الثلاثة الظاهرة غير مذكور. الرابع: ما يختلج بالبال وهو أن الظاهر هو الله تعالى يعني أن جميع الأسماء الظاهرة مجتمعة في هذا الاسم كأنه عليه السلام قال الاسم الأول على أربعة أجزاء واحد مكنون مخزون والثلاثة الباقية مجتمعة في اسم الله تعالى فإنه جامع للكمالات التي نتعقلها. (ش)

١ ـ قوله «ثلاثين اسماً فعلاً» أي اسماً دالاً على فعل قد علم مما سبق أن كل فعل من أفعال الله تعالى مظهر لاسم من أسمائه وهذا تصريح به ولما كان المظهر بوجه متحداً مع الظاهر صح إطلاق أحدهما على الآخر كما تشير إلى كتابة لفظ الماء وتقول هذا رطب بارد وإلى كتابة النار وتقول هي حارة يابسة وفعلاً في عبارة الحديث بدل من قوله اسماً بدل الكل من الكل أي هذه الثلاثون اسماً ثلاثون فعلاً من أفعاله تعالى وبذلك صح تطبيق بعض علمائنا الأسماء المذكور في هذا الحديث على مظاهرها مثل تطبيق الكلمة التامة في صدر الحديث على العقل الأول أو روح خاتم الأنبياء صلى الله عليه وآله وسلم أو الفيض المقدس والأجزاء الأربعة على العقل والنفس والطبع والجرم احتمالاً ولا تستغرب ذلك بعد تصريح لفظ الحديث بأن كل اسم هو فعل من أفعال الله تعالى ولكن بعض الناس يزعم كل شيء يستعر فهمه باطلاً ثم أنه قد ورد في الأحاديث أن الأئمة عليهم السلام هم أسماء الله الحسنى ويظهر معناه بفضل هذا الحديث فإنهم عليهم السلام مظاهر لأسمائه تعالى. (ش)

الله تعالى الّذي خلق الخلق بريئاً من التفاوت (المصوِّر) الخالق للخلق على صور مختلفة ليتعارفوا بها، قال الشيخ بهاء الملّة والدِّين في مفتاح الفلاح: قد يظنُّ أنَّ هذه الأسماء الثلاثة مترادفة لأنّها بمعنى الإيجاد والإنشاء وليس كذلك بل هي أمور متخالفة ألا يرى أنَّ البنيان يحتاج إلى التقدير في الطول والعرض وإلى إيجاد بوضع الأحجار والأخشاب على نهج خاصّ وإلى تزيين ونقش وتصوير فهذه اُمور ثلاثة مترتّبة يصدر عنه جلَّ شأنه في إيجاد الخلائق من كتم العدم، فله سبحانه باعتبار كلٍّ منها اسم على ذلك الترتيب.

(الحيُّ القيّوم) المدرك الدَّائم بلا زوال القائم على كلِّ شيء بالحفظ والرِّعاية (لا تأخذه سنة ولا نوم) إشارة إلى اعتبارات سلبيّة، والسنّة فتور يتقدَّم النوم (العليم) بجميع الأشياء كلّيها وجزئيها قبل وجودها وبعدها (الخبير) بدقائقها وحقائقها (السميع) العليم بالمسموعات (البصير) العالم بالمبصرات (الحكيم الموجد للأشياء على وفق المصالح والتقدير والمتقن لإيجادها على وفق الحكمة والتدبير (العزيز) الّذي لا يعاد له شيء ولا يغلبه أحد (الجبّار) الّذي يجبر الخلق ويقهرهم على ما ليس لهم فيه اختيار، أو يجبر حالهم ويصلح نقائصهم (المتكبّر) المنزَّه عن الحاجة والنقص (العليّ) العالي على الخلق بالقدرة عليهم أو المرتفع عن الأشياء والاتّصاف بصفاتهم (العظيم) الّذي لا يدرك أحد كنه جلاله ولا يعرف نهاية كماله (المقتدر) الذي له اقتدار تام بحيث لا يجري شيء في ملكه بخلاف حكمه (القادر) الّذي إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل (السلام) وهو مصدر معناه ذو السلامة من كلِّ عيب وآفة، أو معناه المسلّم لأنَّ السلامة تنال من قبله (المؤمن) الّذي يصدق وعده أو يصدق ظنون عباده ولا يخيب آمالهم أو يؤمنهم من الظلم والجور أو يؤمن من عذابه من أطاعه (المهيمن) وهو الرقيب الحافظ لكلِّ شيء أو الشاهد على خلقه بما يكون منهم من قول وفعل وأصله مُأءمن بهمزتين من أءمن قلبت الثانية ياء كراهة اجتماعهما فصار مأيمناً ثمَّ صيّرت الاُولى هاء كما قالو أهراق الماء وأراقه.

(الباري) الظاهر أنّه مكررٌ من الناسخ (المنشئ) بلا مثال من الغير (البديع) بلا مثال سابق منه (الرفيع) لرفعة ذاته وصفاته من ذوات الممكنات وصفاتهم (الجليل) لجلال ذاته وقدرته على الإطلاق بحيث يصغر دونه كلُّ جليل (الكريم) لإضافة جوده بلا استحقاق (الرازق) لجريان رزقه على كلِّ برّ وفاجر (المحيي) لإفاضة الحياة ابتداءً وبعْد الموت (المميت) لإزالة الحياة عن كلِّ ذي حياة بلا مماسة ولا آلات (الباعث) لبعث الخلائق بعد الممات وإعادتهم بعد الوفاة (الوارث) لرجوع الأملاك إليه بعد فناء الملاّك واسترداد أملاكهم ومواريثهم بعد موتهم كما قال جلَّ شأنه **﴿لمن الملك اليوم لله الواحد القهّار﴾**.

(فهذه الأسماء وماكان من الأسماء الحسنى حتّى تتمّ ثلاثمائة وستّون أسماً[1] فهي نسبة لهذه الأسماء الثلاثة) النسبة بالكسر مصدر والحمل على سبيل المبالغة أو المصدر بمعنى المفعول (وهذه الأسماء الثلاثة أركان) لتلك الأسماء الحسنى وأُصول لها (وحجب الاسم الواحد المكنون المخزون بهذه الأسماء الثلاثة) الظاهر أنَّ الجارَّ متعلّق بحجب والباء للسببيّة يعني حجب ذلك الاسم الواحد عن الخلق بسبب ظهور هذه الأسماء الثلاثة وكفايتها لهم في جميع حوائجهم.

والمقصود من هذا الحديث أن جميع أسمائه تعالى مخلوقة حادثة وأنّه تعالى خلق أوّلاً اسماً واحداً ثمَّ جعل هذا الاسم أصلاً لأربعة أسماء وجعل واحداً من هذه الأربعة مكنوناً مخزوناً عنده مستأثراً به في علم الغيب وأظهر ثلاثة بين خلقه لحاجتهم إليها، ثمَّ جعل هذه الثلاثة أصلاً لاثني عشر اسماً وجعل كلَّ واحد من اثني عشر أصلاً لثلاثين اسماً حتّى بلغ العدد ثلاثمائة وستّين إسماً فالثلاثمائة وستّون يرجع إلى اثني عشر واثنا عشر يرجع إلى ثلاثة والثلاثة ترجع إلى ذلك الواحد

---

١ ـ قوله «حتى يتم ثلاثمائة وستون اسماً» ما أشبه تقسيم الأسماء بهذا النحو تقسيم أهل علوم الرياضة الدائرة الفلكية مدار النجوم بالأرباع والبروج والدرجات فقسموا الدائرة على اثني عشر برجاً وكل برج على ثلاثين درجة فيصير درجات الفلك ثلاثمائة وستين وكذلك قسم الإمام عليه السلام الأسماء وهي مدار عالم الوجود على اثني عشر اسماً ثم كل اسم على ثلاثين فصار الحاصل ثلثمائة وستين اسماً، وكما أن أجزاء الفلك غير متناهية واقعاً إذ ينقسم المقدار إلى غير النهاية لبطلان الجزء الذي لا يتجزأ ولكن يقسمونه بوجه على ما ذكر كذلك صفات الله تعالى وأسماؤه غير متناهية لا تنحصر في ثلثمائة وستين قطعاً وإنما هو تقسيم بوجه.

وقال العلامة المجلسي رحمه الله ما معناه أنه تكلف بعض الناظرين في الخبر بأبعد من بين السماء والأرض فجعل الاثني عشر كناية عن البروج الفلكية والثلثمائة والستين عن درجاتها.

وأقول: بعد ما سبق أن الاسم هو الفعل من أفعال الله تعال وأن فعله مظهر لاسمه لم يبعد التطبيق بين عدد درجات الفلك وبروجه وعدد الأسماء ولم يجعل أحد هذه الأسماء كناية عن هذه الدرجات بحيث يكون هي المراد بالبيان كما في الكنايات إذ ليس شأن الإمام عليه السلام تعليم الهندسة وتقسيم الدائرة ولا يصح إطلاق كل لفظ على كل معنى بأن يقول الكلمة التامة ويريد الدائرة ويطلق الركن ويريد البرج ويطلق الاسم ويريد الدرجة فإن هذه الاطلاقات غير معروفة توجب حيرة المستمع وإضلاله ومثل هذا العمل يناسب أصحاب المعمّى واللغز فثبت أن مراد القائل تطبيق الأسماء على مظاهرها لا على سبيل التسجيل كما مرَّ ولا ريب في ثبوت المناسبة كما قال بعد ذكر تقسيم الأسماء الحسنى ولهذه المناسبة انقسمت الأفلاك اه. وهذا الاستغراب بعيد من المجلسي رحمه الله.

وبيان الأمور بالمناسبة ضمن نقل آيات القرآن الكريم والأحاديث النبوية معهود معروف ألا ترى أنهم ذكروا عند نقل الآية الكريمة «أن عدة الشهور عند الله اثنا عشر شهراً» عدد الأئمة عليهم السلام بمناسبة الاشتراك في العدد وعند قوله تعالى منها «أربعة حرم» أن أربعة منهم عليهم السلام يسمون علياً وليس مرادهم أن لفظ الآية واقع على هذا المعنى. (ش)

فذلك الواحد مبدءٌ ومرجع لجميع الأسماء كما أنَّ الواحد الحقَّ وهو سبحانه مبدءٌ ومرجع لجميع الأشياء، والتصديق بهذا القدر واجب علينا[١] وكاف لما نحن بصدده من الحكم بحدوث الأسماء، وأمّا تعيين ذلك الواحد وما خرج منه بالغاً ما بلغ فليس له مدخل في أصل المطلب وهو مع ذلك خارج عن أفهامنا فلو عيّناه كان ذلك رجماً بالغيب[٢].

---

١ ـ قوله «والتصديق بهذا القدر واجب» ظاهره غير صحيح وغير مراد البتة إذ لم يقل أحد من المسلمين بوجوب التصديق بعدد أسماء الله تعالى وأنها ثلاثمائة وستون أو أقل أو أكثر وأن الأكثر منها يرجع إلى الأقل وغير ذلك مما ذكره بل لا يجب التعرض لتحقيق أمثال هذه الأمور والمسائل ولو كان العلم بها واجباً لم يكن هذا الخبر كافياً في البرهان عليه لأنه خبر واحد ضعيف الإسناد وإنما أتى به لتأييد حكم العقل فيما للعقل إليه طريق كحدوث الألفاظ الدالة على أسماء الله تعالى نعم يصح كلام الشارح ﷺ بناء على فرض غير واقع وهو أن يعلم يقيناً صدور هذا الخبر بجميع خصوصيات ألفاظه من المعصوم وفرض اطلاع جميع أفراد المؤمنين على هذا الخبر، نعم يجب الاعتراف بحدوث كل شيء غير الله تعالى أعني عدم وجود شريك له في القدم الذاتي وأما الاسم فقد يطلق على هذه الألفاظ كالألف واللام والراء والحاء والميم والنون ولا شك أنه حادث وقد يطلق على الذات بقيد الاتصاف بصفة لكون اللفظ دالاً عليه كما يطلق الحاكي على المحكي ولا يجوز إطلاق الحدوث عليه فلا يقال الرحمن الرحيم حادث فإن معناه أن الله تعالى حادث وثالثة يطلق على مظهر الاسم من الممكنات كما يطلق الغيث على النبات والسماء على المطر قال الشاعر:

إذا نزل السماء بأرض قوم رعيناه وان كانوا غضاباً

فهذه الثلاثة احتمالات في المراد من الاسم في هذا الحديث أما الاحتمال الأول فقد صرح فيه بأنه غير مراد إذ قال وخلق اسماً بالحروف غير متصوت وأما الاحتمال الثاني فليس بمراد قطعاً إذ ليس ذات واجب الوجود وأو مع اعتبار صفاته مخلوقاً إلّا بتكلف غير مَرْضي فبقي الاحتمال الأخير وأن يكون المراد بأسماء الله تعالى مخلوقاته الممكنة باعتبار دلالة كل منهما على صفة من صفاته تعالى وليس استعمال مثله غريباً غير معهود في لغة العرب فإذا رأيت دخاناً قلت انظر كيف احترق الموضع الفلاني وإذا نظرت إلى المطر قلت انظر إلى فضل الله ورحمته لأن المطر مظهره ولذلك اجتهد المحققون من الشراح لتطبيق اسم الله المخلوق أولاً على مثل الوجود المنبسط أو العقل الأول والأسماء الأخر على سائر مخلوقاته واستغراب بعضهم ذلك في غير محله وإلا فليأتوا بشي خير منه وأحسن أنطباقاً على الخبر ولا استغراب أيضاً في تسمية المخلوق الأول بالعقل الأول إذ لا ريب في أن الصادر الأول عنه تعالى لم يكن موجوداً طبيعياً جامداً بلا شعور بل هو عاقل وهو أول الموجودات فيصح أن نسميه بالعقل الأول سواء كان لوحاً أو قلماً أو ملكاً أو غير ذلك. (ش)

٢ ـ قوله «كان رجماً بالغيب» ولذلك لم يعينه أحد من المفسرين على البت والتعيين بل ذكروا ما ذكروا احتمالاً وتمثيلاً كما صرحوا به وقد مر، وإنما لم يصرح الإمام عليه السلام بالتعيين إذ قد لا يتعلق الغرض به كما يتفق لنا نظيره في الأمور العادية فنريد ضبط بعض الأمور إجمالاً لعدم حاجة أو لعدم طريق لنا إلى التفاصيل كما نقول البحور العظيمة المسماة بالإقيانوس خمسة وكل واحد ينشعب إلى بحار، وأقاليم الأرض سبعة وكل واحد ينقسم إلى بلاد ونواح.

واعلم أن هذا الحديث يحتاج إلى شرح أكثر مما ذكره الشارح ﷺ ولكن نحن لم نأل جهداً من إضافة بعض ما

(وذلك قوله تعالى «قل ادعوا الله أو ادعوا الرَّحمن أيّاً مّا تدعوا فله الأسماء الحسنى) ذلك إمّا إشارة إلى فاقة الخلق والمقصود إثبات فاقتهم، وإمّا إشارة إلى كون الأسماء الثلاثة الظاهرة أركاناً للبواقي وفيه إيماءٌ لطيف إلى تلك الأسماء وإنّما لم يذكر الثالث لقصد الاختصار أو لأنّه أراد بالرَّحمن المتّصف بالرحمة المطلقة الشاملة للرَّحمة الدُّنيويّة والأخرويّة، ولعلَّ المراد أنّكم إن دعوتم الله فله أسماء حسنى تابعة له في الدَّلالة على الذَّات المقدَّسة والمجد والثناء اللّائق به فادعوه بها وإن دعوتم الرَّحمن فله أسماء حسنى تابعة له في الدَّلالة على مطالبكم الدُّنيويّة فادعوه بها، وإن دعوتم الرَّحيم فله أسماء حسنى تابعة له في الدَّلالة على مطالبكم الأُخروية فادعوه بها، والحاصل أنَّ دعاءكم إن كان راجعاً إلى ذكر المجد والثناء فادعوا باسم الله وما يتبعه من الأسماء الشريفة وإن كان راجعاً إلى طلب الخيرات الدنيويّة فادعوه باسم الرَّحمن وما يتبعه من الأسماء العزيزة، وإن كان راجعاً إلى طلب الخيرات الأُخرويّة فادعوه باسم الرَّحيم وما يتبعه من الأسماء الكريمة، فطريق الدعاء واسع غير مضيّق.

هذا ما خطر بالبال والله سبحانه أعلم بحقيقة أسمائه وبالمقصود من كلامه وكلام وليّه، وللمفسّرين في تفسير هذه الآية أقوال من أراد الاطّلاع عليها فليرجع إلى كتبهم.

*** الأصل:**

٢ ـ أحمد بن إدريس، عن الحسين بن عبدالله، عن محمّد بن عبدالله؛ وموسى بن عمر، والحسن بن عليّ بن عثمان، عن ابن سنان قال: سألت أبا الحسن الرّضا عليه السلام: هل كان الله عزَّ وجلَّ عارفاً بنفسه قبل أن يخلق الخلق؟ قال: نعم، قلت: يراها ويسمعها؟ قال: **ما كان محتاجاً إلى ذلك لأنّه لم يكن يسألها ولا يطلب منها، هو نفسه ونفسه هو، قدرته نافذة فليس يحتاج أن يسمّي نفسه ولكنّه اختار لنفسه أسماء لغيره يدعوه بها لأنّه إذا لم يُدع باسمه لم يُعرف فأوّل ما اختار لنفسه العليُّ العظيم لأنّه أعلى الأشياء كلّها، فمعناه الله واسمه العليّ العظيم هو أوّل أسمائه علا على كلّ شيء.** [1]

*** الشرح:**

(أحمد بن إدريس، عن الحسين بن عبدالله، عن محمّد بن عبدالله وموسى بن عمر) هو عمر بن بزيع الكوفي وابنه موسى ثقة. هذا الحديث بهذا الاسناد المذكور في كتاب عيون أخبار الرضا عليه السلام: وفيه موسى بن جعفر والظاهر أنّه موسى بن جعفر القمي الكمنداني بضم الكاف والميم وسكون

- يتضح به مقاصد الشارحين بقدر ما يسع المقام والله ولي التوفيق. (ش)

١ ـ الكافي: ١ /١١٣.

النون وكان مرتفعاً في القول ضعيفاً في الحديث (والحسن بن عليٍّ بن عثمان) في كتاب العيون: والحسن بن عليٍّ بن أبي عثمان، قال العلاّمة الحسن بن عليّ بن أبي عثمان يلقب السجادة ويكنّى أبا محمّد من أصحاب أبي جعفر الجواد عليه السلام غالٍ ضعيف في عداد القميّين، وقال الكشّي على السجادة عليه لعنة الله ولعنة اللاعنين والملائكة والناس أجمعين ولقد كان من العليانية الّذين يقعون في رسول الله صلى الله عليه وآله وليس له في الإسلام نصيب.

(عن ابن سنان قال: سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام (هل كان الله عزَّ وجلَّ عارفاً بنفسه قبل أن يخلق الخلق قال: نعم) سؤال ابن سنان عن ذلك إمّا لضعف عقيدته في حقِّ الباري جلَّ شأنه وإمّا لأنَّ طائفة من الفرق المبتدعة ذهبوا إلى أنّه تعالى لم يكن عارفاً قبل أن يخلق الخلق بنفسه وبأنّه وحده لا غيره وإنّما عرف ذلك عندما خلق الخلق كما مرَّ في باب صفات الذّات فسأل عن ذلك كشفاً لفساد قولهم.

(قلت: يراها ويسمعها) أي يرى نفسه ويسمعها كلاماً يصدر منه كما يرى أحدنا نفسه ويسمعها ويقول: أنا أفعل كذا في وقت كذا ويطلب منها شيئاً ويقول أفعل كذا (قال ماكان محتاجاً إلى ذلك) أي إلى أن يراها ويسمعها وفي ذكر الاحتياج إشارة إلى امتناع ذلك فيه عزَّ وجلَّ لامتناع تطرُّق الاحتياج إلى الغنيِّ المطلق.

(لأنّه لم يكن يسألها ولا يطلب منها[1] أي لم يكن من شأنه السؤال والطلب لأنَّ السؤال والطلب وإن كانا من نفسه نقص والنقص عليه محالٌ وهذا دليل على امتناع إسماعه نفسه (هو نفسه ونفسه هو) فهو هو يعني له هويّة مطلقة معرّاة عن التجزّي والتكثّر والتعدُّد فليس له آلة النطق والسمع

١ - قوله «لأنه لم يكن يسألها ولم يطلب منها» الإنسان فاعل بالقصد الزائد ولا يحصل له العزم والتصميم على الفعل إلّا بالتروي والتفكر في جهات حسن الفعل وقبحه ومنافعه ومضاره فإذا عزم كان يطلب هو من نفسه أن يفعله فيشمل فعله على حديث نفس وسؤال من عقله وطلب من قواه، وأما واجب الوجود فقدرته نافذة في كل شيء لا يحتاج إلى طلب من القوى العمالة في العضلات وغيرها أن تؤثر أثرها ولا إلى سؤال القوى الفكرية أن يصمم بعد التروي ولا ريب أن الإنسان لاحتياجه إلى ما ذكر يحتاج إلى أن يتصور نفسه فيكون المتصور بصيغة اسم الفاعل غيره بصيغة اسم المفعول قال صدر المتألهين رحمه الله نحن قد نتصور نفوسنا بعلم زائد على نفوسنا وقد نتكلم نحن في أنفسناحديثاً نفسياً فنسمع منها الحديث ونسألها وذلك لنقص ذواتنا وكونها محتاجة بالقوة ولو كانت نفوسنا تامة بالفعل من كل الوجوه كان جميع ما نطلبه وندعوه غير خارج عنها فلم نحتج إلى تصور زائد وروية زائدة وسماع كلام وإنشاء حديث في النفس للنفس فإذن هذه المعاني الزائدة مسلوبة عنه تعالى لكونه تام الذات من كل وجه فلا يسأل ذاته ولا يطلب منه شيئاً لأن ما يطلبه هو نفسه ليس بخارج عنه بل هو فوق التمام لأنه بقدرته يفعل الأشياء ويفيض وجودها منه ونفسه هو قدرته الخ... (ش)

والإبصار وهذا دليل على امتناع الإسماع والإبصار بالمعنى المتعارف عليه وأما رؤية ذاته بمعنى العلم بها فليس السؤال عنها،

وفيه دلالة على جواز إطلاق النفس عليه كما في قوله تعالى حكاية «ولا أعلم ما في نفسك» قال محي الدِّين البغوي النفس تطلق على الدّم، وعلى نفس الحيوان، وعلى الذَّات ،وعلى الغيب. والأوّلان يستحيلان في حقّه تعالى، والآخر أن يصحُّ أن يرادا، ومنه «ولا أعلم ما في نفسك» أي في ذاتك أو في غيبك (قدرته نافذة) في جميع الأشياء بحيث لا يتأبّى شيء من تلك الأشياء عن نفوذها فيه .

(فليس يحتاج أن يسمّي نفسه) ويستعين بأسمائه الحسنى في إنفاذ قدرته كما يحتاج غيره لكونه ناقص القدرة إلى تسميته بتلك الأسماء والاستعانة بها (ولكنّه اختار لنفسه أسماء لغيره يدعوه بها) وفيه دلالة على ما هو المقصود بيانه في هذا الباب من حدوث أسمائه تعالى وعلى أنَّ أسمائه تعالى توقيفيّة لا يجوز لأحد أن يدعوه إلّا بما سمّى به نفسه، وقد ذكرنا تفصيل ذلك سابقاً.

(لأنّه إذا لم يدع باسمه لم يعرف) الضمير المنصوب راجع إليه سبحانه والفعلان مبنيان للمفعول وهذا تعليل لاختيار الأسماء، والوجه فيه ظاهر لأنّه إذا لم يدع باسمه الّذي اختار لنفسه ووصف نفسه به لربّما يدعي بما لا يوصف به فلم يكن المعروف هو بل غيره، وأيضاً من المعلوم بالضرورة أنَّ معرفة الاسم وشهرته سبب لمعرفة المسمّى بذلك الاسم وشهرته فعدم معرفة أسمائه تعالى سبب لعدم معرفته وقد كان المقصود الأصلي في إيجاد الخلق هو معرفتهم إيّاه وجعل التعليل تعليلاً لقوله «يدعوه بها» وإرجاع الضمير المنصوب إلى الغير وبناء الفعلين للفاعل بعيد جدّاً وإن كان المآل واحداً للزوم تفكيك الضمير في قوله باسمه وحذف ضمير المفعول في الفعلين مع الغناء عنه بما ذكر.

(فأوّل ما اختار لنفسه العليُّ العظيم) الظاهر أنّه الأوّل بالإطلاق فهو إذن ذلك الاسم المذكور في الحديث السابق الّذي هو الأصل للجميع ويحتمل أنّه أوّل بالإضافة كما أشرنا إليه (لأنّه أعلى الأشياء كلّها) أي فوقها بالرتبة والعلّيّة وشرف الذَّات وكلُّ شيء سواه ناش منه مفتقر إليه من جميع الجهات وهذا إمّا تعليل لتسميته بهذا الاسم أو تعليل لكون هذا الاسم أوّل الأسماء أمّا الأوّل فظاهر وأمّا الثاني فلأنّك قد عرفت أنَّ اختيار الاسم لأجل غيره من المخلوقات فينبغي أن يكون الاسم الأوّل ما يدلُّ على أنّه أعلى منهم بحسب العظمة والذَّات.

(فمعناه الله) أي الذَّات المقدَّسة عن النقائص والحالات المتّصفة بجميع الصفات والكمالات (واسمه العليُّ العظيم) الدَّال على كمال علوِّه وعظمته كما أشار إليه بقوله (هو أوَّل أسمائه علا على كلِّ شيء) علواً عقليّاً مطلقاً بمعنى أنّه لا رتبة فوق رتبته ولا رتبة تساوي رتبته. بيان ذلك أنَّ

أعلى مراتب الكمال العقليّة هو مرتبة العلّيّة ولمّا كانت ذاته المقدّسة هي مبدءٌ كلّ موجود حسّي وعقليّ وعلّته الّتي لايتصوَّر النقصان فيها بوجه من الوجوه لا جرم كانت مرتبته أعلى المراتب العقليّة وله الفوق المطلق في الوجود والعلوُّ العاري عن الإضافة إلى شيء دون شيء، وعن إمكان أن يكون أحدٌ يساويه في العلوّ أو يكون أعلى منه .

*** الأصل :**

٣ ـ وبهذا الإسناد، عن محمّد بن سنان قال: سألته عن الاسم ما هو ؟ قال: **صفة لموصوف.**[١]

*** الشرح :**

(وبهذا الإسناد، عن محمّد بن سنان قال: سألته) يعني أبا الحسن الرِّضا عليه السلام (عن الاسم ما هو ؟) طلب بيان أنَّ اسمه عين ذاته أو غيره أو طلب حدَّ اسمه ليعرف هل له اسم دلَّ على مجرَّد الذَّات من غير دلالة على صفة من الصفات أم لا.

(قال: صفة لموصوف)[٢] تقريره على الأوَّل أنَّ الاسم صفة لما يصلح أن يكون موصوفاً به وهو اللّفظ فإنّه يقال مثلاً «الله» أي هذا اللّفظ المركّب من ألف ولام وهاء اسم والرَّحمن أي هذا اللّفظ المركّب من الحروف المخصوصة اسم، فالاسم صفة لهذين اللّفظين الموصوفين بالاسميّة والتجزئة والتركيب لا لذاته المقدّسة المنزهة عن الاتّصاف بصفة بأن يقال ذاته تعالى اسم فقد ثبت أنَّ ذاته غير اسمه واسمه غير ذاته وأنّ الموصوف بالاسم مركّب حادث مخلوق والله سبحانه قديم خالق لأسمائه، وتقريره على الثاني أنَّ كل اسم من أسمائه دلَّ على صفة كائنة لموصوف بها حتّى «الله» فإنّه دلَّ على صفة باعتبار اشتقاقه من الإله الدَّال على اتّصافه بالألوهيّة ويفهم منه أيضاً أنَّ الاسم غير المسمّى .

*** الأصل :**

٤ ـ محمّد بن أبي عبدالله، عن محمّد بن إسماعيل، عن بعض أصحابه، عن بكر بن صالح، عن عليّ بن صالح، عن الحسن بن محمّد بن خالد بن يزيد، عن عبدالأعلى، عن أبي عبدالله عليه السلام قال:

---

١ ـ الكافي: ١ / ١١٣.

٢ ـ قوله «صفة لموصوف» قال صدر المتألهين قدس سره: هذا كتصريح بما ادعيناه مراراً من أن المراد من الأسماء في لسان الحديث وعرف أهل العرفان هي المعاني العقلية والنعوت الكلية الدالة على ذات الشيء وحقيقته ونسبتها إلى الذات نسبة المهية وأن الأسماء الموضوعة إنما وصفت أولاً بالذات لهذه المعاني الكلية المعقولة لا للهويات الوجودية التي ليس للفهم سبيل إلى أدراكها إلّا بالمشاهدة الحضورية انتهى.

وقال العلامة المجلسي رحمه الله: المراد بالاسم هنا ما أشرنا إليه سابقاً أي المفهوم الكلي الذي هو موضوع اللفظ انتهى. (ش)

اسم الله غيره وكلّ شيء وقع عليه اسم شيء فهو مخلوق ما خلا الله، فأمّا ما عبّرته الألسن أو عملت[ه] الأيدي فهو مخلوق، والله غاية من غايته، والمغيّي غير الغاية والغاية موصوفة وكلّ موصوف مصنوعٌ وصانع الأشياء غير موصوف بحدّ مسمّى، لم يتكوَّن فيعرف كينونيّته بصنع غيره ولم يتناه إلى غاية إلّا كانت غيره، لا يزلُ مَن فهم هذا الحكم أبداً وهو التوحيد الخالص فارعوه وصدّقوه وتفهموه بإذن الله، من زعم أنّه يعرف الله بحجاب أو بصورة أو بمثال فهو مشركٌ لأنَّ حجابه ومثاله وصورته غيره، وإنّما هو واحدٌ متوحّد، فكيف يوحّده من زعم أنّه عرفه بغيره وإنّما عرف الله من عرفه بالله، فمن لم يعرفه به فليس يعرفه، إنّما يعرف غيره، ليس بين الخالق والمخلوق شيء والله خالق الأشياء لا من شيء كان، والله يسمّى بأسمائه وهو غير أسمائه والأسماء غيره. [1]

*** الشرح:**

(محمّد بن أبي عبدالله) هو محمّد بن جعفر بن عون الأسدي الكوفي الثقة ساكن الري (عن محمّد ابن إسماعيل، عن بعض أصحابه، عن بكر بن صالح، عن عليٍّ بن صالح، عن الحسن بن محمّد خالد ابن يزيد) في كتاب التوحيد للصدوق «عن الحسن بن محمّد عن خالد (عن عبدالأعلى، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: اسم الله غير الله) في بعض النسخ «غيره» يعني اسم الله غير المسمّى به وهو الذّات المقدّسة (وكلُّ شيء) أي كلُّ معنى أو ذات (وقع عليه اسم شيء) يعني أطلق عليه هذا اللّفظ وهو الشيء فالإضافة بيانيّة (فهو مخلوق) حادث بعد العدم (ما خلا الله) فانّه قديم غير مخلوق وقد ثبت ممّا ذكر أنَّ أسماءه تعالى مخلوقة حادثة وهو المقصود هنا.

(فأمّا ما عبرته الألسن) عبرته إمّا بالتخفيف عن العبور بمعنى المرور أو بالتشديد عن التعبير (أو عملته الأيدي) أي أيدي الأبدان أو أيدي الأفكار (فهو مخلوق) يعني كلُّ ما تناولته الألسن من الأقوال والأسماء وكلّما عملته الأيدي من الصور والنقوش وكلّما أدركته العقول العالية والسافلة من الحقائق والدّقايق اللّطيفة من صفاته فهو مخلوق محدث له نهاية ذكريّة وحدود عقليّة فمن اعتقد أنّه هو الله فقد جعل إلهه ما بلغ إليه نظره واعتقد أنَّ له نهايةً وحدوداً كما أشار إليه بقوله (والله غاية من غاياه) ضمير الفاعل راجع إلى الوصول وضمير المفعول إلى الله والمراد بالغاية نهاية ما تناوله الإنسان بالقلب واللّسان يعني أنَّ الله ـ نعوذ بالله ـ هو النهاية الّتي يتناولها كلٌّ من غيّاه وجعل له نهاية وحدوداً ينتهي إليهما قلبه ولسانه، ثمَّ أشار إلى فساد ذلك وصرَّح بأن الله ليس هذا بقوله (والمعنى غير الغاية) يعني المعنى الحقّ بذاته وهو ذاته المقدّسة غير غاية ما يبلغ إليه نظر الخلق ونهايته

---

١ ـ الكافي: ١ / ١١٤.

المحدودة بالحدود المعلومة بوجه من الوجوه الاعتباريّة والحقيقيّه ويصفه من الصفات القوليّة والفعليّة وإنّما لم يقل والله غير الغاية لئلّا يتوهّم أنّ المراد هذا الاسم الشريف لأنّه أيضاً لا يخلو من غاية ذكريّة وحدود قوليّة، وفي بعض النسخ «من غاياته» وفي بعضها «والمغيّي» بضم الميم وفتح الغين المعجمة والياء المثنّاة المشدّدة والمراد به ذاته الأحديّة الّتي جعلت لها غاية الكلّ متقاربة. ولهذه العبارة احتمال آخر أسهل وهو أنّ «الله» اسم من أسمائه ومعناه غير هذا الاسم إلّا أنّ إطلاق الغاية على الاسم غير متعارف فليتأمّل ثم استدلّ على أنّ ذلك المعنى الحقّ بذاته غير الغاية الذكريّة والنهاية الفكريّة بالضرب الأوّل من الشكل الأوّل فقال (والغاية موصوفة) أي كلّ غاية ينتهي إليه نظر الخلق موصوفة بوصف معلوم أو موهوم ومحدودة بأطراف وحدود.

(وكلّ موصوف مصنوع) فكلّ غاية يبلغ إليها نظر الخلق مصنوعة فلا يجوز أن يقال: هي الله الّذي هو صانع الأشياء لما أشار إليه بقوله (وصانع الأشياء) الواو للحال (غير موصوف بحدّ مسمّى) المسمّى إمّا مضاف إليه أو صفة لحدّ أي غير موصوف بحدّ مسمّى مصنوع ملفوظاً كان ذلك الحدّ أو معقولاً محقّقاً كان أو موهوماً لاستحالة توارد الإحاطة عليه وامتناع تطرّق الانتهاء إليه (لم يتكوّن) خبر بعد خبر لصانع الأشياء وفي بعض النسخ «لم يكن» يعني أنّ صانع الأشياء لم يتحصّل وجوده من غيره.

(فيعرف كينونيّته بصنع غيره) المصدر مضاف إلى فاعله أي بصنع غيره إيّاه وفيه إشارة إلى امتناع البرهان اللّمّي فيه إذ لا علّة له حتّى يعرف وجوده بعلّته (ولم يتناه) خبر ثالث وضمير الفاعل راجع إلى صانع الأشياء أو إلى العقل والوهم بقرينة المقام والعائد إلى الصانع يأتي فيما بعد يعني ولم يتناه صانع الأشياء عند تصوّره أو لم يتناه العقل والوهم في تصوّره (إلى غاية إلّا كانت غيره) إذ لا غاية لجناب العزّ ولا نهاية لحضرة القدس.

(لا يذلّ من فهم[1] هذا الحكم أبداً) الحكم بالضمّ الحكمة والعلم ومصدر بمعنى القضاء أيضاً يعني لا يذلّ أبداً لا في الدّنيا ولا في الآخرة من عرف هذا الّذي أفدناه من العلم والحكمة أو هذا القضاء الّذي قضينا به (وهو التوحيد الخالص) التوحيد الخالص هو الّذي يرفع التعدّد والتكثّر عن جناب الحقّ باعتبار الأجزاء والوجود والصفات جميعاً وهو التوحيد قبل الذّات بنفي الأجزاء الذّهنيّة والخارجيّة وفي مرتبة الذّات بنفي زيادة الوجود وبعد الذّات بنفي زيادة الصفات وإفادة ما ذكر عليه السلام هذا التوحيد ظاهرة لأنّه لمّا نفى عنه التكوّن والمصنوعيّة علم أنّه ليس له جزء ولا وجود زائد عليه وإلّا لكان تركيبه واتّصافه بالوجود من غيره ولمّا نفى عنه الموصوفيّة علم أنّ صفاته عين

---

١ ـ قوله «لا يذل من فهم» في بعض النسخ «لا يزال» كما في المتن ومرآة العقول. (ش)

ذاته وأنَّ أسماؤه غيره وأنَّ الغاية دون مرتبة قدسه وإلّا لزم أن يكون موصوفاً هذا خلف.

(فارعوه وصدِّقوه وتفهّموه بإذن الله) ارعوه إمّا من الرِّعاية بمعنى الرُّقوب والحفظ أي فارقبوه واحفظوه أو من الإرعاء بمعنى الإصغاء يقال: أرعيته سمعي أي أصغيت إليه يعني فاسمعوه وأصغوا إليه، فالهمزة على الأوَّل للوصل وعلى الثاني للقطع.

(من زعم أنّه يعرف الله بحجاب) المراد بالحجاب مايمنع الوصول إليه تعالى ومعرفته بما يليق به كالنور والظلمة عند الثنويّة، والطبع عند الملاحدة فإنّهم طلبوا لهذا العالم سبباً فأحالوه لظلمة طبيعتهم على الطبع إلى غير ذلك من العقائد الفاسدة الّتي من جملتها القول بالمعاني والصفات الزّائدة عليه القائمة به فإنّها تحجب أيضاً عن الوصول إليه.

(أو بصورة) أي بجوهر حال في غيره أو بهيئة خياليّة أو وهميّة كما زعمه المصوِّره (أو بمثال) جسماني كما زعمه المجسّمة (فهو مشرك) اتّخذ إلهاً غيره وهذا هو الشرك بالله (وإنّما هو واحد متوحّد) موصوف بالوحدة المطلقة المنافية لتلك المقايسات الخياليّة والوهميّة والاعتبارات الحسيّة والعقليّة.

(فكيف يوحّده) أي يعتقد أنّه واحد على الإطلاق (من زعم أنّه عرفه بغيره) فإنَّ هذه المعرفة شرك مناف للتوحيد (وإنّما عرف الله من عرفه بالله) أي بما يليق به أي بما عرفه الله من نفسه وهو أنّه خالق كلِّ شيء وليس كمثله شيء وقد مرَّ توضيح ذلك.

(فمن لم يعرفه به فليس يعرفه، إنّما يعرف غيره) لأنّه تعالى لما تقدَّس أن يشبه خلقاً في شيء كان العارف المشبّه له بخلقه أو المكيّف له بكيفيّات تحويها الأوهام وبصفات تعتريها الأفهام غير عارف به بل متصوِّر الأمر آخر هو في الحقيقة غيره فهو مقرٌّ بوجود الصانع صريحاً ومنكر له لزوماً فيندرج من جهة الإقرار في جملة المشركين ومن حيث الإنكار في زمرة الملحدين.

(ليس بين الخالق والمخلوق شيء) مشترك معنى واشتراك العالم والقادر والموجود وغيرها بينهما إنّما هو بمجرَّد اشتراك الاسم كما سيجيء تحقيقه (والله خالق الأشياء) فلا يجوز أنَّ يتّصف بشيء منها مشتركاً بينه وبين خلقه لامتناع اتّصافه بخلقه (لا من شيء كان) خبر بعد خبر يعني الله لا من شيء كان وسيجيء أنَّ من زعم أنَّ الله من شيء فقد جعله محدثاً، ويحتمل أن يكون متعلّقاً بخالق الأشياء يعني أنّه خالق الأشياء لا من شيء كان في الأزل فيشاركه في الأزليّة.

وفي كتاب الاحتجاج للشيخ الطبرسي «قال الزّنديق لأبي عبدالله عليه السلام: من أي شيء خلق الأشياء؟» قال عليه السلام: لا من شيء وفي بعض النسخ «من لا شيء» فقال: كيف يجيء من لا شيء

شيء ؟ قال عليه السلام: إنّ الأشياء لا تخلوا أن تكون خلقت من شيء أو من غير[1] شيء فإن كانت خلقت

---

١ ـ قوله «من شيء أو من غير شيء» أن كثيراً من الأوهام ذاهبة إلى أن الشيء لا ينتقل من العدم إلى الوجود ولا يخرج من الوجود إلى العدم فلا يوجد معدوم ولا ينفى موجود وهذا شيء يعلمه الملاحدة أولادهم وتلامذتهم في مكاتبهم ومدارسهم من مبدءِ نعومة أظافرهم حتى ينشأوا على الكفر وإنكار المبدأ والمعاد وبذلك شككوا أطفال المسلمين وأعدوهم للالحاد ولعمري أنه مزلة عظيمة للسذج خصوصاً ولهم حبل في ردعهم عما يمكن تقريبهم إلى معرفة الله تعالى منها أن الدين خرافات وأن الأنبياء كانوا من أصحاب الفطنة ورجال السياسة أرادوا إصلاح أخلاق الناس بتدبيرهم لا بوحي من الله وأن المتكلمين والفلاسفة الإلهيين كانوا مخطئين غلبت عليهم الأوهام وأن أدلتهم كالدور والتسلسل غير مبنية على التجارب والمحسوسات فيجب أن يترك ويطرد وإذا اطلعوا على خطئهم في مسألة لا تضر ولا تنفع كحركة الأرض جعلوها دليلاً على خطئهم في جميع المسائل ونسبوا العرفاء الى التصوف وترك الدنيا وإخلالهم بحكمة الخلقة حتى لا يلتفت الناس إلى مواجيدهم وأقوالهم الذوقية ويتأثروا بأشعارهم ومقالاتهم في معرفة الله تعالى.

وكان هذا الرأي الخبيث سايداً في رجال من قدماء فلاسفة اليونان قبل نضج الحكمة وقبل ظهور سقراط وأفلاطون والإلهيين منهم وردهم عليهم ونقل الشيخ في الفن الثالث من طبيعيات الشفاء أقوالهم وحججهم ونقض مذاهبهم بما لا مزيد عليه فمن مذاهبهم القول بالكمون والبروز قال الشيخ قد دعاهم إلى ذلك أنه من المستحيل أن يتكون الشيء عن اللاشيء إذ اللاشيء لا يكون موضوعاً للشيء انتهى.

مثلاً إذا وجدت نار فليست من العدم بل كانت نارية كامنة في عناصر تصادمت فبرزت النار من باطنها وكذلك ظهور كل شيء لم يكن فكان إنما هو بروز كامن ثم رد الشيخ عليهم بأن أنواع الكائنات غير متناهية واستعداد المادة لحصول الصور غير متناه ويمتنع أن يكون جزء متناه مؤلفاً من أجزاء غير متناهية وحاصل الرد أنا أثبتنا عدم كون جسم متناهي المقدار مؤلفاً من أجزاء غير متناهية ونحن نرى أن الاصناف والأنواع في هذا العالم كثيرة كثرة تلحقها بغير المتناهي مثلاً التراب يمكن أن يصير شجراً بأنواعها وأوراقاً خضراً وثمرات مختلف ألوانها وطعومها وحيوانات بأنواعها ثم تموت وتحدث منها أمور غير متناهية ثم تموت ثم تحيى إلى غير النهاية فلا بد لأصحاب الكمون والبروز أن يلتزموا في ذرة صغيرة من التراب بوجود خشب وورق وثمر وحيوانات وغير ذلك كامنة ثم تبرز وهو بين الاستحالة، ويلزمهم أيضاً أن يكون الحياة كامنة في الجماد والجمود كامنة في الحي وهذا كما قال الصادق عليه السلام: «فمن أين جاءت هذه الألوان المختلفة والجواهر الكثيرة الموجودة في هذا العالم من ضروب شتى ومن أين جاء الموت إلى آخر الحديث». وهذا بعد بطلان الكمون على ما ذكر.

فإن قيل فما قولكم فيه قلنا أما المادة فليست وأما عندنا عندنا موجودة واجبة قائمة بنفسها مستقلة بذاتها بل هي معلولة للصورة مقومة بها.

وأما أصحاب الطبائع فيرون المادة غير معلولة وهذه صارت منشأ لشبهتهم فهذه الصور التي نراها عارضة كالنارية والمائية والحيوانية والخشبية وأمثالها ليست عوارض للمادة بل هي مقومة لها بحيث لولا الصورة لم تكن مادة كما لو لم تكن الشمس لم يكن نور والمادة من مظاهر الصورة ومرادنا بالصورة مبدءُ القوى لا الشكل وليس هذا خفياً على أكثر أهل عصرنا أيضاً لأن المادة عندهم ليست إلّا حالة يجدها الحس من حركة اجزاء

من شيء كان معه، فإنَّ ذلك الشيء قديم والقديم لا يكون حديثاً ولا يفنى ولا يتغيّر ولا يخلو ذلك الشيء من أن يكون جوهراً واحداً ولوناً واحداً فمن أين جاءت هذه الألوان المختلفة والجواهر الكثيرة[1] الموجودة في هذا العالم من ضروب شتّى؟ ومن أين جاء الموت إن كان الشيء الّذي أنشأت منه الأشياء حيّاً، أو من أين جاء الحياة إن كان ذلك الشيء ميتاً؟ ولا يجوز أن يكون من حيّ وميّت قديمين لم يزالا لأنَّ الحي لا يجيء منه ميّت وهو لم يزل حيّاً ولا يجوز أن يكون الميّت قديماً لم يزل بما هو به من الموت لأنَّ الميت لا قدرة ولا بقاء.

(والله يسمّىٰ بأسمائه) الّتي وضعها لنفسه واختارها لعباده يدعونه بها (وهو غير أسمائه والأسماء غيره) لضرورة أنَّ القديم غير الحادث والحادث غير القديم، وفيه ردٌّ على طائفة من الحشويّة حيث ذهبوا إلى أنَّ الاسم هو المسمّى حقيقة واعتقدوا ذلك وقد الزموا أنَّ من قال: النار لزم أن يحترق وتخصيص الاتّحاد باسماء الله تعالى دون أسماء المخلوقين تحكّم، وهذه الطائفة من الخسّة والخفّة بحيث لا تخاطب.

- قوة كهربائية يسمونها «الكترون» فالجسم المادي شيء يتخيل من تتابع حركات كالشعلة الجوالة، القوة مهيمنة على المادة والمادة من توابع القوة وليست القوة من توابع المادة فرجع الأمر إلى أن المادة ليست قديمة واجبة بل هي تابعة أو مظهر أو معلولة للصورة أي لمبدأ القوى في كل جسم كما هو مذهب الشيخ وأمثاله فانهدم أساس الشبهة إذ هي مبنية على قدم المادة وكونها واجبة الوجود وغير مجعولة تعالى الله أن يكون له شريك. (ش)

١ ـ قوله «الألوان المختلفة والجواهر الكثيرة» كان الإمام عليه السلام أراد بالألوان الأنواع والأصناف وبالجواهر ذوات المواليد من النبات والحيوان والمعادن ولا يجوز خلط اصطلاحات الفلسفة وسائر العلوم باصطلاحات الأحاديث فإنها مزلّة عظيمة كما أشرنا إليه في الصفحة ١٠٤ من المجلد الثاني إذ ربما يريد الأئمة عليهم السلام شيئاً غير ما اصطلح عليه أصحاب الفنون فيضل الذهن، وأتذكر مسألة في الأصول استقر اصطلاحهم على أن يقولوا في الشك ابن على كذا، مثلاً في الشك بين الثلاث والأربع، ابن على الأربع، وقد ورد في الحديث إذا شككت فابن على اليقين فحملوا كلام الإمام على اصطلاحهم واحتجوا به على حجية الاستصحاب مع أن مراد الإمام هو مراد أهل اللغة من مثل هذا القول فيقولون بناء أمر فلان على الدقة وفلان على المساهلة وفلان على طلب الدنيا والبخل وفلان على النجد وفلان على التعصب للقدماء وكذلك «فابن على اليقين» معناه ابن أمرك على تحرّي اليقين في إطاعة الحق وترك الشك، فتدبر وبالله التوفيق. (ش)

فهرس الآيات

فهرس المطلب